LA ESTRUCTURA DEL METODO FENOMENOLOGICO

Por JAVIER SAN MARTIN

"Piense que mis escritos no aportan resultados que haya que aprender como fórmulas, sino fundamentos para poder construir uno mismo; métodos para poder trabajar uno mismo; problemas para resolver uno mismo. Este mismo es usted, si quiere ser filósofo. Más filósofo sólo se es en evolución y queriendo seguir evolucionando."

Carta de Husserl a Dorian Cairns, **Edmund Husserl 1859-1959**, pág. 285.

© UNIVERSIDAD NACIONAL DE
EDUCACION A DISTANCIA - Madrid 1986

Ministerio de Educación y Ciencia

Reservados todos los derechos y
prohibida su reproducción total o parcial

ISBN: 84 - 362 - 1990 - 2
Depósito Legal: M - 4.875 - 1986

Impreso por:
Graficas Maravillas, S. L.
Sorgo, 56 - 28029 Madrid

INDICE

Págs.

INTRODUCCION 7

CAPITULO I.—**Método fenomenológico y reducción.** 19

1. La vuelta a las cosas mismas 21
2. Reducción fenomenológica, eidética y epojé: primer sentido de reducción 26
3. El segundo concepto de reducción 36

CAPITULO II.—**La motivación de la fenomenología I: La limitación de la ciencia natural** 41

1. La crítica de la ciencia y la motivación de la fenomenología 33
2. El origen de la ciencia 49
3. El método científico 53
4. Los presupuestos de la ciencia física 60

CAPITULO III.—**La motivación de la fenomenología II: El fracaso de la psicología naturalista** 65

1. El horizonte de proyección de la psicología: el paradigma epistemológico previo a la psicología 67
2. La constitución de la psicología científica. 70
3. La cosificación de lo psíquico 72
4. La crisis de cientificidad de la psicología. 76

CAPITULO IV.—**El primer sentido de la reducción y la instauración de la actitud fenomenológica** ... 87

1. La vuelta a las cosas mismas como la vuelta a la experiencia inmediata 90
2. La psicología intencional y su método 92
3. La psicología fenomenológica y la actitud natural 122

Págs.

CAPITULO V.— **La epojé trascendental y su conceptualidad natural** 131

1. La situación paradójica como motivación de la epojé trascendental 135
2. La epojé trascendental 143
3. La epojé y la actitud natural 151
4. La motivación cartesiana de la epojé trascendental 159
5. Epojé y trascendentalidad 176

CAPITULO VI.—**La reducción trascendental** 185

1. La reducción y el concepto de fenómeno ... 192
2. Las estructuras de la reflexión y la reducción 198
3. La reducción del mundo al fenómeno trascendental «mundo» 211
4. Reducción e intencionalidad 227

CAPITULO VII.—**Constitución e idealismo trascendental** 237

1. Objeto real y objeto intencional 240
2. El concepto de constitución 244
3. El idealismo trascendental 259

CAPITULO VIII.—**Las dos etapas de la fenomenología trascendental** 271

1. La fenomenología trascendental descriptiva y la fenomenología trascendental crítica 274
2. Reducción y **Abbau** o de-construcción 279
3. La reducción apodíctica 283

BIBLIOGRAFIA 289

INTRODUCCION

1. La fenomenología de Husserl sigue siendo en nuestro país una filosofía profundamente desconocida. La dificultad inherente a los mismos textos de Husserl, pero sobre todo la falta de comprensión del valor filosófico de esta filosofía, junto con la diversidad de las interpretaciones a que se ha visto sometida, han llevado a que, siendo una de las filosofías que más importancia y consecuencias han tenido en este siglo, sea entre nosotros desconocida e inoperante. Los modos filosóficos propios de nuestro mundo intelectual han ahogado cualquier interés por la fenomenología; la relativa falta, por otro lado, de buenas introducciones al pensamiento de Husserl ha impedido que entre los estudiosos de la filosofía en nuestro país se despertara un mínimo interés por ella; también hay que decir que poco se hubiera logrado con un interés meramente erudito, dada la dificultad que el estudio de Husserl conlleva; pues su filosofía no está encerrada en uno o dos textos, como pudiera tal vez decirse de Kant, Hegel o Wittgenstein; para hacerse una idea de la filosofía de Husserl es necesario trabajar a fondo muchas de sus obras, y aun entonces no hay muchas garantías de haber llegado a la intención de esta difícil filosofía. Con Husserl pasa lo contrario que con Hegel. Si en este filósofo los conceptos constituyen una casi inexpugnable barrera, en Husserl los conceptos son superficialmente claros; pero precisamente de tan claros suelen ser entendidos en sí mismos sin concebirlos desde la totalidad de su obra.

El ensayo que aquí ofrezco se inició hace ya muchos años en la Universidad de Lovaina, trabajando la **Fenomenología de la percepción** de Merleau-Ponty. Tratando de pe-

netrar en la difícil articulación del mundo fenoménico de Merleau-Ponty, llegué a la conclusión de que difícilmente lo entendería sin adentrarme en Husserl; razón por la cual empecé a preparar mi tesis doctoral sobre Husserl, tesis que estaba terminada en 1972. Para ella había manejado decenas de textos manuscritos de Husserl, y había conseguido articular un cuadro interpretativo de la teoría de la reducción como la puerta de entrada a la fenomenología. En efecto, lo que de Merleau-Ponty no lograba entender era la teoría de la reducción y su relación con la intersubjetividad. Pues bien, creo que en el trabajo de 1972 logré cierta claridad sobre esos conceptos, consiguiendo también desenmascarar las claves de un considerable número de interpretaciones erróneas en torno a Husserl.

Un punto clave de mi tesis era un texto de 1910/11, la que llamaremos **Grundproblemevorlesung 1910/11,** que, sin embargo, no la pude leer, por no estar a disposición del público, ya que era inminente su edición. Por suerte, en textos de los años 20 se aludía a esa **Vorlesung**, de modo que, gracias a esas alusiones, pude conocer el sentido de las investigaciones que en ella se presentaban y que eran decisivas para entender a Husserl. En 1973 se publicaron los textos manuscritos sobre la intersubjetividad e inmediatamente emprendí la adecuación de mi trabajo a esos textos, entre los cuales estaba la **Grundproblemevorlesung 1910/11;** posteriores ediciones de obras como la **Dingvorlesung** me ratificaron en mi interpretación. La reelaboración de este trabajo atendiendo a esos textos se terminó por el año 1977, año en el que logré sintetizar los puntos fundamentales de la «teoría de la constitución», y de la concepción práxica de la experiencia. Otra serie de tareas ineludibles han retenido la preparación del manuscrito de este trabajo hasta esta fecha. Pero creo que por responsabilidad social debo poner ya al alcance del público español las conclusiones a que llegué entonces, y que constituyen, según creo, una introducción a la fenomenología que espero resulte eficaz; en todo caso, el uso que en mi investigación sobre Husserl se hace de manuscritos procedentes de todas aquellas áreas relacionadas con los aspectos que sirven para definir la teoría y

la práctica fenomenológica muy al margen de las interpretaciones usuales, dan a este trabajo un aire novedoso en el campo de la interpretación filosófica en España. Por otro lado, en la medida de mis conocimientos, tampoco se detecta en otros países ensayos de definir la fenomenología desde un análisis de la relación estructural de los conceptos que la delimitan. En concreto, la interpretación que aquí se ofrece de la relación entre la epojé y la reducción, pienso que representa una novedad en la literatura sobre Husserl.

2. Esta obra es la primera de una trilogía dedicada a exponer mis estudios de fenomenología. En ésta procuraré presentar la fenomenología apoyándome en los conceptos básicos de epojé, reducción y constitución; para describirlos y explicarlos deberé desbrozar un terreno muy complejo, preparándolo con detenimiento, y procurando descubrir las líneas de ruptura que se dan en Husserl, para tratar de exponer los principios básicos del método fenomenológico. A esta obra, que es eminentemente técnica, procurando acudir y ceñirme a las palabras de Husserl, seguirá una segunda obra, también técnica, dedicada a la intersubjetividad. La teoría de la intersubjetividad pertenece esencialmente a una teoría de la reducción; precisamente este punto es el que me hizo pasar de Merleau-Ponty a Husserl, pues quise verificar, en concreto, si la teoría de la reducción era incompatible, como con insistencia se decía, con una fenomenología social o de la intersubjetividad. El resultado de mi trabajo fue muy satisfactorio para mí; creo que fui el primero que por el año 1972 habló de la **reducción intersubjetiva,** concepto muy importante en la teoría de la reducción. Mi sorpresa fue que, siendo muy claro en los textos a partir del año 1923, había pasado totalmente desapercibido para los intérpretes, aun teniendo en cuenta que ya el editor de las **Meditaciones cartesianas,** Strasser, cita el título con que Husserl reseñó el contenido de las conferencias que tuvo en Estrasburgo en marzo de 1929, título en el cual aparece tal concepto. La razón fundamental de este olvido era que no se entendía la reducción, porque se la comprendía a partir de la epojé. El tema de la intersubjetividad es, pues,

esencial en una teoría de la reducción, pero es lo suficientemente complejo para preferir dedicarle un estudio separado, que evidentemente se ha de apoyar en los logros de este trabajo. Aunque también hay que decir que muchos aspectos de esta obra primera encontrarán ratificación o incluso una mejor aclaración en lo que tengamos que decir en la obra dedicada a la intersubjetividad, pues de hecho la teoría de la intersubjetividad es hasta cierto punto la piedra de toque de la obra de Husserl. Exponer todos los aspectos que en la teoría de la reducción se refieren o dependen de la teoría de la intersubjetividad hubiera servido presumiblemente para distraer la atención del lector del tema central de esta primera obra. Obviamente, el estudio sobre la intersubjetividad tendrá que ser también técnico, ajustándose estrictamente a los textos de Husserl.

Pero un estudio de interpretación filosófica ha de moverse en un cuadro más general, pues tiene que procurar desvelar las claves profundas de un autor. A satisfacer este objetivo estará dedicada la tercera obra, que tratará de «la intención de la fenomenología»; en esa obra trataré de mostrar el sentido filosófico del mensaje de Husserl como un ensayo de reconstrucción del sujeto racional; esta tercera obra se moverá en un ámbito menos técnico que las dos anteriores.

3. Para poder seguir el presente trabajo es necesario tener una idea de la ubicación de algunos textos decisivos de Husserl, por lo menos de aquellos que con más frecuencia serán mencionados. Es conocido, y no nos hace falta remontarnos más atrás, que la primera obra considerada como la irrupción de la fenomenología es las **Investigaciones lógicas,** de 1900-1901. En esta obra aún no se habla ni de la reducción ni de epojé y la fenomenología en ella incluida es para Husserl una psicología descriptiva. La reducción se descubre el año 1905. A partir de entonces este concepto será decisivo, como en la obra **La idea de la fenomenología** (Ha. II), de 1907. En el importante artículo de **Logos** de 1910-11, **La filosofía como ciencia estricta,** Husserl tiene ya perfectamente delimitada su filosofía. Ese mismo año lee el texto que hemos mencionado sobre los

Problemas fundamentales de la fenomenología (Grundproblemenvorlesung), en el cual, desarrollando ideas básicas de la obra citada de 1907, resuelve el problema de la intersubjetividad desde una perspectiva fenomenológica.

En 1913 publica las **Ideas para una fenomenología pura,** primer tomo de una obra fundamental, que pretende presentar al gran público el nuevo nivel en el que se encuentran sus investigaciones. En ella expone la teoría de la epojé y reducción trascendental. En esta obra, sin embargo, no se utilizan los avances de la **Grundproblemevorlesung 1910/11.** Eso hará que Husserl no quiera publicar los tomos II y III de las **Ideas** y que redactó inmediatamente después de publicar el tomo I.

En 1916 es llamado a Friburgo de Brisgovia de profesor ordinario, dando clases sobre lógica y ética. El año 1920 quiere presentar otra vez su obra y, para ello, vuelve al texto de la **Grundproblemevorlesung 1910/11;** a partir de ese año hasta los años 1930 ensayará una y otra vez redefinir su obra desde las adquisiciones de 1910, sin lograrlo satisfactoriamente. En 1923-24 lee en clase el texto de **Erste Philosophie** (Ha. VII y VIII), en el que, después de hacer una interpretación de la Historia de la Filosofía desde la fenomenología (Ha. VII), en el siguiente texto expondrá de nuevo la teoría de la reducción desde los presupuestos de 1913, aunque el mismo curso de la **Vorlesung** le obligará a cambiar de rumbo, empezando a clarificar un elemento siempre latente en su obra: la relación de la fenomenología y la psicología, tema al que dedicará a partir de entonces largos textos y numerosos manuscritos.

En 1929 escribió el importante libro **Meditaciones cartesianas,** con motivo de unas conferencias en París y Estrasburgo; pero Husserl, que permitió publicar la traducción del texto en francés, no quiso publicarlo en alemán, por no estar de acuerdo en la redacción final. Ese mismo año escribió un prólogo a unos manuscritos sobre la referencia del juicio a la experiencia perceptiva, procedentes de los años 1919 y 1920, que su ayudante Landgrebe quiso publicar bajo el título **Experiencia y juicio;** ese prólogo fue

el hermoso libro **La lógica formal y trascendental.** Un año antes, en 1928, Heidegger había publicado por encargo de Husserl unas prelecciones sobre fenomenología del tiempo, leídas por los años de **La idea de la fenomenología.**

Husserl había cumplido en 1929 los setenta años, habiéndose retirado ya el año anterior con la intención de elaborar una gran obra de síntesis, con la ayuda del entonces ayudante suyo, Eugen Fink, obra que no logrará llevar a buen término. Pero en 1935 es invitado a Viena a pronunciar unas conferencias y con ese motivo redacta inesperadamente su última obra: **La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental** (Ha. VI); esta obra, considerada por muchos, por la inmensa mayoría, como una ruptura con lo anterior, no es tal, sino que presenta en una apretada síntesis la mayor parte de los motivos que estaban pugnando por aflorar desde los primeros años de la fenomenología, ofreciéndonos en ella no sólo una apretada síntesis de su obra, sino lo que yo llamo su testamento político.

Es un error radical, desde esta perspectiva, hablar de dos Husserl en un sentido temporal. En Husserl hay dos etapas decisivas: la que se sitúa antes de la formulación de la reducción (1905) y el Husserl de después de la reducción; sólo que la puesta a punto de la reducción le llevará a Husserl toda la vida, porque en ese concepto, como veremos, se ventila el sentido mismo de la fenomenología. En el ensayo de poner a punto la reducción es donde afloran dos tendencias en Husserl: una que responde a la concepción tradicional del conocimiento y que sirve de marco a la formulación inicial de la fenomenología—lo que en esta obra llamó 'La teoría fenomenológica'—, y otra, la que se abre paso precisamente con 'la práctica de la fenomenología' y que representa un giro sustancial en la filosofía de siglo XX, y que será el factor vivo y fecundo de Husserl, aunque en él siempre aparecerá enmarcada en la primera tendencia. Estas dos tendencias están siempre presentes en la obra de Husserl, desde 1905, aunque en los diversos capítulos de algunas obras será especialmente relevante el peso de una u otra. En esta obra trataremos

de mostrar algunos puntos concretos de la ruptura que surca la obra de Husserl.

Una palabra también sobre los manuscritos de Husserl. Husserl murió en abril del año 1938; pocos meses después, el sacerdote Herman Leo van Breda, que quería hacer una tesis sobre Husserl y tenía noticias de que lo publicado por Husserl durante su vida era una mínima parte de lo que había escrito, se presentó en Friburgo y, advirtiendo el peligro que, ante la situación política alemana, corría la enorme masa de manuscritos (unas 45.000 hojas), se apresuró a llevarlos, con autorización de la señora Husserl, a Lovaina; allí se fundó el Archivo Husserl, que ha ido transcribiendo a máquina los originales taquigrafiados de Husserl y editándolos en la colección **Husserliana.** En la actualidad existen copias de esos manuscritos en varias universidades tanto de Europa, entre ellas, París, Colonia y Friburgo, como de América.

La masa de manuscritos había sido ya ordenada por Landgrebe y Eugen Fink en diversas carpetas según los temas; las carpetas están clasificadas por letras: la A corresponde a manuscritos que describen el mundo y la percepción, lo que se llama la Estética fenomenológica; la B se refiere a la reducción y epojé; la C designa los manuscritos sobre el tiempo; la D, los que tratan del cuerpo y la somatología; la E son manuscritos sobre la intersubjetividad y la sociedad; la F agrupa los textos de las clases de Husserl; la K recoge todos los manuscritos de Husserl en torno a su última obra. Cada letra tiene varias partes designada mediante números romanos, cada uno de los cuales comprende varias carpetas, numeradas con cifras arábigas; cada una de éstas, a su vez, incluye varios manuscritos. Las conclusiones de este trabajo se basan fundamentalmente en el estudio de los manuscritos B I y B II. El grupo B I incluye 38 carpetas clasificadas mediante cifras arábigas, que suelen constar de una serie variable de manuscritos, a los que se refieren las cifras romanas detrás de la barra; algunos de estos manuscritos son muy breves, mientras que otros son muy extensos; los manuscritos B II están reunidos en 25 carpetas; de todos estos

manuscritos, los más interesantes para mi trabajo resultan ser los designados por las letras y cifras B I 5 y B i 14; los manuscritos de esta carpeta tratan de la **situación paradójica,** mientras que los del B I 5 tratan fundamentalmente de la relación entre la reducción y la epojé, así como de la situación de la psicología. Especialmente importante es también el manuscrito B II 19, que es un texto preparatorio de **Ideas I,** procedente de 1912, y que está relativamente cercano a la **Grundproblemevorlesung 1910/11.** En la bibliografía referiremos los manuscritos citados.

4. Para terminar, unas palabras sobre el método que creo haber utilizado en este trabajo. Hemos comentado que la dificultad de la filosofía de Husserl radica en que no se puede ofrecer una obra que sea representativa de tal filosofía, que sólo es accesible en una lectura prolongada de multitud de textos; ni siquiera lo que él publicó en vida era suficiente para entender bien su obra. Esta situación muy específica obliga a exponer algunas consideraciones sobre cómo abordar una introducción al método fenomenológico. Suele ser frecuente entre los intérpretes críticos decir que asumen el método fenomenológico, para criticar a Husserl desde dentro, en el mismo sentido en que muchos críticos de Marx suelen aceptar el método marxista para desde él criticar a Marx. El problema en el caso de Husserl es que interesa exponer el método fenomenológico; en principio, no se trata ni de asumirlo ni de rechazarlo, sino exponerlo; en la exposición debemos procurar descubrir lo que en este método es esencial y lo que responde a adherencias procedentes de la teoría filosófica de la que parte Husserl; por ello el método que se debe utilizar a la hora de exponer el sentido de la fenomenología no puede ser en sentido estricto un 'método fenomenológico', pues no parece posible aplicar aquello mismo que estamos buscando. Parece un tanto pretencioso aplicar un método cuya estructura no conocemos.

Para comprender a Husserl se podría empezar describiendo el desarrollo histórico de sus principales conceptos, siguiendo un poco las obras fundamentales que antes hemos mencionado. Se puede presentar la fenomenología

diacrónicamente. Pero ese método, que siempre es posible, no sería suficiente, en el mismo sentido que el relato de la historia no se reduce a la historiografía, pues en todo caso hay que buscar las conexiones latentes que subyacen a hechos aparentemente desconectados para que la descripción diacrónica supere la mera yuxtaposición de textos; es preciso interpretar las dependencias de unos y otros; además, es necesario tener en cuenta que los textos de Husserl no tienen un desarrollo lineal; entre ellos puede haber avances y retrocesos; hemos afirmado que el texto de la **Gundproblemevorlesung** de 1910 es mucho más avanzado que el texto de **Ideas;** sin embargo, es obvio que esta afirmación que acabamos de hacer implica ya una pauta respecto a la cual podemos decir que ese texto es más avanzado que las **Ideas** de 1913; en todo caso, en ese texto aparece un problema que en **Ideas** no se toca y que ocupará muchas páginas manuscitas de los años 1914 en adelante, y en base al cual se relativizará el planteamiento de **Ideas.** En el mismo sentido, la interpretación del lugar que la psicología ocupa en la fenomenología no se entiende con un mero relato externo de los diversos textos en que se habla de tal relación; es necesario tener una idea sobre ese lugar para, desde esa idea, poder interpretar el nivel de desarrollo alcanzado por los divesos textos.

Estas consideraciones plantean un serio problema de interpretación, pues en ellas se rechaza una interpretación diacrónica pura; en el mismo sentido que rechazaríamos una historia de la filosofía como mera historiografía; pero si la aproximación interpretativa no puede ser meramente historiográfica diacrónica, los textos históricos son los únicos que deben servir para la interpretación y ellos son realidades históricas concretas. ¿Cómo compaginar, por lo tanto, el rechazo de lo que aparece como lo meramente histórico y el hecho de que los únicos elementos útiles para el acceso a la fenomenología sean los textos que tienen un carácter estrictamente histórico? La cuestión decisiva es que un autor sólo puede ser accesible a partir de sus textos; pero que a la vez estos textos sólo pueden ser interpretados desde el contexto de la obra. Si consideramos esta segunda aproximación como de carácter es-

tructural, diríamos que los textos históricos sólo pueden ser comprendidos desde un cuadro estructural, sólo en el cual tienen sentido, pues sólo en él se pueden mostrar las líneas de dependencia, proyección o significación. Está claro que el texto de **Ideas I** de 1913 no se puede entender sin situarlo en el contexto de la obra de Husserl, en un contexto que trasciende la mera historiografía.

Sin embargo, ¿cómo lograr ese contexto? Es decir, ¿cómo lograr lo que en ese contexto es significativo? Pienso que el método que ha de aplicar el intérprete es hermenéutico-dialéctrico o de una dialéctica hermenéutica. Personalmente estoy tratando de describir en un ejercicio de la reflexión cómo he llegado a interpretar a Husserl, porque sólo desde esta reflexión adquiere sentido el resultado—y esto es puramente fenomenológico—; en el conjunto de la obra de un autor lo único que tenemos son los textos; sólo desde ellos podemos acceder a esa obra; pero la obra es un todo, una totalidad, sólo desde la cual cada uno de los textos adquiere todo su significado. En este sentido hay un primer momento que representa un primer ensayo de aproximación a los textos—sería como un estudio diacrónico historiográfico—; pero el objetivo de esa lectura es un primer ensayo para detectar líneas de dependencia, proyección y significación, que han de aparecer a raíz de la primera lectura, dando a la aproximación diacrónica una profundidad, desde la que se ha de volver de nuevo a los textos para volverlos a leer desde esas líneas significativas. Dicho de otro modo: la filosofía de un autor es una totalidad compuesta de diversos textos que aparecen sucesivamente y que son partes de esa totalidad; la totalidad sólo existe en virtud de sus partes y sólo es accesible a través de las partes; pero en un segundo momento, cada parte sólo es interpretable desde la totalidad; por eso hablo de un **método hermenéutico dialéctico;** es hermenéutico en la medida en que asume la dependencia que el texto muestra del contexto; lo diacrónico, de lo sincrónico; la histórico, de lo estructural; pero es dialéctico porque la fijación del contexto, de lo sincrónico o lo estructural, no puede prescindir de lo real, de la historia, de lo diacrónico; para fijar la estructura del método fenome-

nológico no es indiferente el orden de los textos, no es indiferente la historia.

Desde esta perspectiva, nuestro objetivo es lograr un cuadro estructural en el que se integren los diversos elementos del método fenomenológico; ese cuadro estructural asume las diversas obras como elementos de una totalidad sincrónica, si bien se deben buscar las razones de la aparición histórica de los diversos elementos en unos momentos y no en otros. Desde esta perspectiva no se rechaza la historia, sino que la integramos en un cuadro interpretativo. Con esto rechazamos una historia superficial, que se deja llevar muchas veces por las palabras. Esta historia superficial ha sido incapaz de conectar las diversas obras de Husserl, acudiendo a las rupturas, que, al no poder ser explicadas internamente, tenían que ser deducidas externamente. El caso más típico de falsa interpretación es el de la última obra de Husserl: **La Crisis.** Se ve en ella una ruptura con el Husserl anterior; una ruptura cuyo sentido no estaría en ese Husserl, sino en contingencias externas, como la irrupción de la fisolofía heideggeriana o la nueva circunstancia política del nazismo. No vamos a decir que ambas situaciones sean indiferentes; pero sólo actuarán sobre los datos previos; las circunstancias políticas y sociales obligan a los mismos datos a aplicarse a nuevos contextos, logrando clarificar o emerger líneas ya trazadas, pero menos utilizadas. **La Crisis** es un resumen de toda la obra de Husserl. No hay dos Husserl, sólo hay uno, aunque lógicamente los diversos elementos del método irán apareciendo a lo largo de los cuarenta años que Husserl dedicó a la reflexión fenomenológica. Esto tampoco quiere decir que el desarrollo de la fenomenología sea homogéneo e ininterrumpido. Más bien al revés. Trataremos de mostrar que los problemas del método fenomenológico surgieron de que fue concebido en un marco teórico inadecuado, hasta el punto de que en la obra de Husserl se detecta una línea de fractura prácticamente desde la primera década del siglo, y que Husserl no llegó a dominar totalmente, si bien tiene conciencia de esa falta de armonía entre los elementos internos de su obra, razón por la que en sus escritos existen numerosas autocríticas que revelan

esa línea de fractura. Por nuestra parte, procuraremos describir las raíces de esos elementos contradictorios, aunque se harán más patentes en la obra que ha de seguir a ésta, y que estará dedicada al estudio de la intersubjetividad.

Para terminar, quiero mostrar mi agradecimiento a mi mujer, que desde hace catorce años ha soportado con extraordinaria comprensión y sacrificio personal la cantidad de tiempo que en días laborables y festivos, de curso y vacaciones, he dedicado al estudio de la fenomenología de Husserl; la ida y vuelta que he descrito en estas líneas, del texto al contexto y del contexto al texto, me ha exigido muchas horas de dedicación que sólo podía sacarlas robándolas a la propia familia. Espero que esta obra y las otras dos anunciadas sirvan para encauzar los estudios fenomenológicos en nuestro país y convertir esta importante filosofía del siglo XX en instrumento de reflexión y creación filosófica.

Madrid, junio de 1983

CAPITULO I

Método fenomenológico y reducción: Aspectos formales

"Debemos preguntar a las cosas mismas..., pero ¿qué son las cosas...?"

Husserl: **Filosofía como ciencia estricta,** pág. 63.

La pretensión que tiene este trabajo de servir de introducción al método fenomenológico, centrándose en aquellos aspectos fundamentales y que más frecuentemente han sido malinterpretados, aconseja comenzar, si es posible, por unas consideraciones casi de carácter formal, que despejen de antemano un camino que no resultará fácil. Estas nociones previas deben exponer en un cuadro formal la relación de algunos componentes esenciales del método fenomenológico; uno de los elementos fundamentales de este método es la **reducción fenomenológica.** Las relaciones que la reducción mantiene con otras características del método serán especialmente relevantes. El hilo conductor de este análisis será el lema propio de la fenomenología: ¡A las cosas mismas!

1. LA VUELTA A LAS COSAS MISMAS

Nuestra primera tarea consistirá en justificar la importancia que la comprensión de la reducción tiene para la teoría y la práctica del método fenomenológico como un elemento de cuya comprensión dependerá otra serie de conceptos claves. Resulta muy difícil, si no imposible, definir los diversos elementos que componen el método fenomenológico, si no se los expresa en relación a alguno de ellos que actúe como elemento referencial. En principio, siempre resulta problemático definir el método fenomenológico de un modo suficientemente amplio como para no excluir diversos tipos de fenomenologías reales o posibles, pero que a la vez sea lo imprescindiblemente riguroso como para no caer en ciertas banalidades al uso; de hecho, tan pronto parece existir un núcleo medular por el cual una filosofía puede ser llamada fenomenológica, como otras veces parece desvanecerse toda posibilidad de hallar ese núcleo, a la vista de las insalvables divergencias que los fenomenólogos manifiestan. Cuando se habla de 'método fenomenoógico' es obvio que se piensa en Husserl como fundador y principal animador de un movimiento de renovación filosófica ampliamente seguido a todo lo largo del

siglo XX por filósofos de todo el mundo, aunque especialmente en Europa Occidental y América; sin embargo, muchos fenomenólogos que dicen usar el método fenomenológico rechazan con decisión las dos notas que para Husserl parecen absolutamente fundamentales y desivas, la **reducción** y la **constitución.** Más aún, son muy pocos los fenomenólogos que reconocen la necesidad de la reducción. Para Husserl, sin embargo, es ineludible practicarla. Lo que se entiende usualmente como método fenomenológico no suele ser relacionado directamente con la reducción. Lo que tratará este trabajo será, precisamente, demostrar hasta qué punto sin reducción no hay fenomenología. Vamos a aprovechar este primer capítulo para exponer esa conexión en un nivel más formal que concreto, pero que servirá de cauce general a los desarrollos posteriores.

Son varias las palabras que afloran al querer determinar el método fenomenológico de Husserl, filósofo que, en todo caso, es el que más ha influido consciente o inconscientemente en todo el movimiento fenomenológico. El método fenomenológico es análisis del hecho llamado 'constitución', o análisis intencional; es **intuición,** pero, además, es **reflexión.** Pero antes de nada y como primer punto de partida debe ser definido como «vuelta a las cosas mismas». De las diversas palabras y conceptos mencionados, éste es, sin lugar a dudas, el más citado y conocido.

Mas, si el método fenomenológico es ante todo «vuelta a las cosas mismas», ¿cómo puede ser a la vez reflexión y análisis de la constitución? Se puede comprender que sea un método que se base en la intuición, es decir, en un tipo de conocimiento que nos pone directamente ante las cosas o situaciones; se puede comprender que sea análisis intencional, es decir, un análisis de lo intuido para describir todo lo que lo intuido implica directamente. Pero ya no se ve fácilmente que a la vez sea análisis constitutivo, análisis de lo que el sujeto constituye en su relación a la realidad. En todo caso, la vuelta a las cosas mismas parece ser lo más opuesto a la reflexión, pues reflexionar es volver sobre uno mismo.

Es importante tomar nota desde el primer momento de estas dos vertientes aparentemente opuestas o contradictorias: intuir sería lo contrario de constituir, y análisis intencional de lo constituido se opondría a análisis de lo intuido; reflexionar sería lo contrario de volver a las cosas mismas. En una primera aproximación parece que el método fenomenológico se desarrolla en dos ámbitos distintos: uno, el de las cosas mismas, y otro, el de la reflexión, pues toda reflexión es autorreflexión.

Empecemos con el primer punto. Ante todo hay que tener en cuenta que en la conocida fórmula **Zu den Sachen selbst!** (a las cosas mismas) no se prejuzga ni las cosas a las que hay que volver ni el modo en que se ha de volver a ellas, ni tampoco la finalidad de la vuelta. Quizá una de las características fundamentales implícita en ese lema es que no se trata de una vuelta «objetiva» en el sentido en que esa misma máxima es asumida por la ciencia; más bien, al revés: con la fórmula «¡A las cosas!» se rechaza «toda teoría anterior sobre las cosas», tanto las teorías científicas sobre las cosas como las teorías filosóficas.

Conviene, sin embargo, no dejarse arrastrar por prejuicios; la fenomenología no es anticientífica. Sería malinterpretar la intención de la fenomenología considerar que esta filosofía rechaza el valor científico de las ciencias. Husserl lo dijo explícitamente al final de su obra: la crisis de las ciencias no concierne a su cientificidad, sino a aquello que las ciencias en general han significado para interpretar la vida humana; la crítica fenomenológica de la ciencia se refiere a la comprensión que el científico —y por su mediación, la cultura actual— tiene de la praxis científica y de qué significa esta praxis en nuestra vida. La fórmula fenomenológica inicial no niega la ciencia, sólo rechaza que para ir a las cosas haya que empezar precisamente por las teorías científicas, y eso porque antes de la fenomenología no se sabe, desde una perspectiva filosófica, la relación de las teorías científicas con las cosas, teniendo, sobre todo, en cuenta que pueden decir cosas muy distintas de lo que intuimos sobre las cosas.

Por eso, **la vuelta a las cosas** significa, en primer lugar, una **eliminación de presupuestos** para poder ir **libres** a las cosas mismas, pues se trata de «dejar hablar a las cosas mismas»; por eso la primera condición a lograr, obviamente en un proceso coextensivo y asintótico con la propia fenomenología, es lo que Husserl llama la **Vorurteillosigkeit** y la **Voraussetzunglosigkeit,** la carencia de prejuicios y de presupuestos. Esta condición primordial es la salvaguarda para poder «ver» las cosas y así dejarlas **mostrarse** en sí mismas.

«Ver» es otra palabra en íntima conexión con el método fenomenológica en su acepción de **vuelta a las cosas.** Por eso, dado que para Husserl el método fenomenológico era vuelta a las cosas, la fórmula que definía aquel nuevo movimiento filosófico era una proclama en favor de la eliminación de los prejuicios y de la carencia de prejuicios en orden a dar valor pleno al «intuir» y al «ver». Por la eliminación de presupuestos se tiene que conseguir una mirada libre que permita intuir cómo son y qué son las cosas. El método será fenomenológico en la medida en que permanezca en el ámbito del ver, del intuir.

Para la fenomenología no hay teoría ni física ni metafísica que destruya una intuición. Sólo otra intuición la puede situar en un nivel relativo; sólo otra intuición puede destruir una intuición; lo cual no significa que desaparezca como intuición, sino que queda situada en un nivel determinado, del mismo modo que el hecho de que una fuerza supere y neutralice a otra no hace que la neutralizada deje de ser una fuerza (1). Esta misma posibilidad de que una intuición pueda relativizar a otra obligará a estudiar las estructuras de la intuición y a fundar su posible relatividad, dando a las investigaciones fenomenológicas un «carácter provisional» (2).

---

(1) Cfr. Id., I, pág. 45. Para todas las citas referentes a obras mediante siglas véase el índice de siglas y la descripción de la obra referida en el Apéndice bibliográfico.

(2) F.T.L., pág. 239.

Por eso mismo, sobre todo «en los comienzos de la fenomenología, tienen que permanecer todos los conceptos o términos en cierto modo en estado de fluidez...» (3).

La explicación que Heidegger hace de la fenomenología, descomponiendo la palabra en sus elementos etimológicos, en uno de sus más famosos y sutiles análisis filológicos, no estaría en desacuerdo con este sentido del método fenomenológico. Volver a las cosas es «permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo» (4).

De la exigencia de la carencia de presupuestos tomada en serio se desprende la necesidad de preparar al sujeto o futuro fenomenólogo que quiere volver a las cosas mismas. De ese modo, una fórmula aparentemente objetivista incluye un planteamiento inicial para el sujeto que investiga las cosas (5). La **vuelta a las cosas** ha de incluir, para ser segura y fiable, «una experiencia de la experiencia» (6), es decir, una consideración muy específica del acceso mismo a las cosas.

La necesidad de prepararse el sujeto, el futuro fenomenólogo, para **volver a las cosas mismas,** requiere un estudio de todo aquello que aparenta ser «cosa», pero en realidad no lo es; en este paso está incluida como una exigencia de la **vuelta a las cosas mismas** la noción de **Reducción.** Si se proclama la necesidad de **volver a las cosas mismas,** es que de hecho no estamos en ellas, o que incluso aun pareciendo que estamos en ellas en la actividad teórica, en realidad ésta se mueve «lejos» de las cosas. La exigencia proclamada de **volver a las cosas mismas** implica o supone que no «vemos» las cosas en sí mismas, sino en una «iluminación» o **éclairage** que las de-

---

(3) Id., I, pág. 206; **Ideas,** pág. 371.

(4) HEIDEGGER, **Ser y tiempo,** F. C. E., pág. 45.

(5) Cfr. SEEBOHM, Th., **Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie,** Bonn, 1962, págs. 72 y s.

(6) SEEBOHM, o. c., pág. 75.

forma y distorsiona. También podemos creer que es una cosa lo que no lo es, siendo sólo una apariencia o una construcción instrumental para simplificar la realidad de las cosas y tener dominio sobre ellas.

En todo caso, las cosas están «lejos» porque no las vemos en sí mismas, sino a través de la «tradición», que nos ha enseñado qué cosas teníamos que ver y cómo las teníamos que ver. La tradición, en el más amplio sentido de la palabra, es la iluminación en la que vemos las cosas, ese **éclairage** que descubre unas cosas, oculta otras, crea relaciones, subraya unas y descuida otras.

Ir a las cosas mismas exige el esfuerzo —de resultado tal vez imposible, pero como inicio, necesario— de pasar por encima de esa tradición y reconducir todo a su fundamento en las cosas mismas. Para lo cual es preciso **reducir** todo el conjunto de opiniones, creencias, etc., que nos impiden ver las cosas en sí mismas, reduciéndolas a lo que realmente son.

Ir a las cosas mismas, tal como postula el principio de la fenomenología o del método fenomenológico, exige trabajar por una dación inmediata de las cosas que nos las dé en su verdadero **origen**, en la cercanía que la tradición, constituida por las creencias culturales, las explicaciones metafísicas o las teorías físicas, nos ha hecho olvidar. En esta exigencia del método fenomenológico, concebida desde una perspectiva que se podría decir estrictamente formal, está indicado tanto el alcance de la fenomenología como sus límites.

2. REDUCCION FENOMENOLOGICA, EIDETICA Y EPOJE: PRIMER SENTIDO DE REDUCCION

El método fenomenológico, que se fraguó a partir del lema de la necesidad de volver a las cosas mismas, se configuró en Husserl a través de varios elementos, cuyo sentido formal debemos aclarar, como paso previo a un

estudio concreto más sistemático que diacrónico de este método. Los elementos constitutivos de esa vuelta a las cosas mismas fueron designados por Husserl —y así han pasado a la comprensión casi popular de la fenomenología— como una epojé, una reducción fenomenológica y una reducción eidética. Dado que la mayor parte de las incomprensiones de la fenomenología de Husserl provienen precisamente de una lamentable confusión de estos tres términos, y teniendo en cuenta que, en gran medida, en este punto radica el motivo clave de la esterilidad que muchos contemporáneos creen típica de la fenomenología, nos interesa por ahora exponer la relación que, en un análisis de aspecto formal, guardan estos términos entre sí, sin profundizar en los desarrollos concretos husserlianos sobre estos puntos.

Hemos indicado al final del número anterior los dos aspectos esenciales que incluye la vuelta a las cosas mismas. Volver a las cosas mismas, podemos decir con una frase de Eugen Fink, el asistente que colaboró con Husserl íntimamente durante los diez últimos años de su vida, ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto (7). Por eso la vuelta a las cosas mismas incluye un primer **momento negativo**, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento **epojé.**

Epojé viene del griego ἐπέχω, que etimológicamente significa «tener sobre», y en voz media, «tenerse» o «contenerse», es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que **contiene** o **retiene** la historia, cerrando un período de tiem-

(7) Cfr. FINK, E., «L'analyse intentionelle et le problème de la pensée speculative», Bruselas, 1952, pág. 62.

po, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento **marca una época;** desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se **detiene** para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento de su significado, en lo que supone «detenerse a mirar», con la consiguiente **abstención** de seguir para poder mirar.

Para Husserl «epojé» es **Zurückhaltung,** literalmente «echarse para atrás» para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta **actitud crítica abstencionista,** para poder mirar libremente.

Este sentido, negativo inicialmente, positivo por sus resultados, está implícito en el otro término decisivo del método fenomenológico, la **reducción.** Debo practicar epojé de todo aquello que tengo que dejar en la **reducción.** Así, si reduzco mi presupuesto, tengo que hacer epojé, es decir, abstenerme de contar con aquella parte del presupuesto que he reducido; debo prescindir de una parte que antes estaba en mi presupuesto y que la he eliminado. Si en la consideración de un problema me reduzco a lo fundamental, prescindo o me abstengo de utilizar o contar con todo lo accesorio.

Ahora bien, y esto es absolutamente decisivo para todo lo que en este trabajo se refiere a la metodología fenomenológica de Husserl, **la epojé no puede agotar el sentido lógico de la reducción.** Mas esto que aquí aparece en un análisis del significado mismo de las palabras y que a lo largo de este trabajo mostraremos acudiendo a textos del propio Husserl, constituye un punto nuclear de la consideración del método fenomenológico, que, por haber pasado desapercibido, ha llevado, a mi entender, a no comprender con precisión dónde estaban los problemas en la presentación husserliana, y como consecuencia, a utilizar términos incorrectos para definir aspectos sustanciales del

método; o a criticar como una nota fundamental del método lo que sólo era una mala formulación o una utilización incorrecta del término. Sin embargo, conviene decir de antemano que la distinción de la epojé y la reducción representa también en el propio Husserl un constante problema, a cuya evolución tendremos que dedicar muchas líneas.

La traducción de «practicar epojé» es abstenerse o prescindir. El sentido de la palabra «reducción», por el contrario, no se agota en el hecho de prescindir. Reducir el mundo no es prescindir del mundo, como reducir el presupuesto no es prescindir del presupuesto. Toda reducción lleva consigo una epojé, pues en ella se prescinde de algo; pero también —y nunca se puede olvidar— necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al **residuo**; si me reduzco a lo fundamental, es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo —haciendo epojé— de lo accesorio.

Entendida la reducción en su sentido dinámico, la epojé alude a lo negativo del movimiento; por el contrario, el peso de la reducción recae en lo potitivo. La reducción incluye una abstención pero sólo si se complementa con una **re-tención** o **a-tención** a algo positivo. La reducción tiene, pues, un doble valor semántico, un valor negativo y otro positivo.

Pero aún hay que ir más allá en este análisis, que hemos calificado de formal. La relación entre la epojé y la reducción se puede entender de dos formas que es preciso tener en cuenta, pues en ellas se perfilan dos modalidades posibles de fenomenología. Dada la importancia de este punto, interesa la mayor claridad posible. En la primera forma de entender esa relación, la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace epojé, para conseguir otra cosa, que sería el **residuo.**

Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' **(Einschränkung)**; el horizonte de la

limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto.

La interpretación usual de la reducción husserliana se ha movido casi en exclusiva en estos cauces de comprensión, aunque en la bibliografía sobre la fenomenología se puede presentar en tres variantes diferenciadas, si bien creo que aún no han sido expuestas con claridad. Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la 'purificación' **(Reinigung)** a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción.

Si nos fijamos en una segunda posibilidad, en la que también coincide una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.

Un claro exponente de una tercera posibilidad se hallaría en las afirmaciones de Marvin Farber, quien llama a la reducción **restriction,** porque «la reducción limita la investigación a las estructuras y relaciones **esenciales»** (8); en esta postura se anuncia la frecuente confusión entre reducción fenomenológica y reducción eidética.

Puesto que a lo largo de este trabajo se estudiará a fondo la problemática de las dos primeras variantes recién

---

(8) Cfr. FARBER, M., «On the Meaning of Radical Reflection», en **Edmund Husserl, 1859-1959,** M. Nijhoff, La Haya, 1959, pág. 156. Farber opone la reducción como un aspecto negativo del método a la constitución, que sería la vertiente positiva. Como podrá observarse, la versión aquí defendida es profundamente opuesta a la de la intérprete norteamericana.

mencionadas, diremos unas palabras sobre el pensamiento de Husserl en torno a esta última cuestión, aunque ello suponga en este momento separarnos del análisis formal que habíamos adoptado en estas líneas. La razón es que esta tercera variante introduce una posibilidad, que siendo coherente, no responde al pensamiento de Husserl. Con este pequeño excurso justificaré, además, por qué en un trabajo sobre el método fenomenológico prescindo de la reducción eidética, aun sabiendo la importancia que Husserl le da. En todo caso no considero que los problemas que puede plantear sean específicos de la fenomenología; sólo lo son, y, además, incorrectamente, cuando se la confunde con la reducción fenomenológica.

Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética, esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien, Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico. Ahora bien, nos dice Husserl: «todas esas objetividades que llamamos fenomenológicas (es decir, logradas gracias a la reducción fenomenológica, J. S. M.), son pensadas como singulares, objetividades individuales, cada fenómeno como (un, J. S. M.) esto aquí (Dies-da) individual como absoluta unicidad» (9).

Lo opuesto a la actitud fenomenológica es la actitud natural. Estando situado en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales; por el contrario, estando en actitud fenomenológica, se puede situar uno bien en actitud eidética, bien en actitud concreta fáctica. Por eso puede decir Husserl que el mundo conseguido por la reducción fenomenológica es «un mundo de ser invidual» (10), que obviamente se opone al mundo que se tie-

(9) Ha. XIII, pág. 168. Véase también o. c., pág. 172, lín. 12 y s.
(10) Ha. XIII, pág. 174.

ne en cuenta tras una reducción eidética: «la reducción fenomenológica-eidética me sitúa en el nivel de una posible mónada en general, pero no precisamente de una mónada pensada idénticamente desde una perspectiva individual» (11); es decir, mientras la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual, la reducción eidética me sitúa en un plano distinto, que estará construido sobre el anterior, si la reducción es fenomenológico-eidética. Pero Husserl distingue, como aún tendremos oportunidad de ver, ambos niveles y actitudes, pues son distintos.

Baste citar algunos textos significativos de Husserl, tomados entre otros muchos sobre el tema. El primero lo sacamos de la **Grundproblemevorlesung 1910/11** escrita, como hemos dicho, antes de la redacción de la obra fundamental **Ideas (Ideen I)**: «Es necesario considerar que dentro de la actitud de la reducción fenomenológica llegamos a algo que no puede ser mantenido como válido con el mismo derecho que lo que antes era llamado 'dado absolutamente dado'» (12); pues bien, a este texto que nos habla de la modificación de valor que la reducción introduce al adoptar una actitud fenomenológica, añade Husserl una aclaración marginal en la que dice: «Todavía no ha sido practicada la reducción eidética» (13).

Un par de años después escribe: «Podemos practicar la actitud eidética, pero en ello hacemos una posición de realidad...», lo cual significa, tal como veremos, que estamos en actitud natural (14), en la cual cualquier juicio se refiere a lo real, aunque sea «a la realidad en cuanto Idea» (15); la reducción fenomenológica trascendental debe desconectar y modificar esa posición de realidad, según

---

(11) Ha. XIV, pág. 37.

(12) Ha. XIII, pág. 162.

(13) Cfr. o. c., nota 1. Véase también la decisiva nota 1 de la obra citada, pág. 156 de la misma obra.

(14) Mn. B. II 19, pág. 27.

(15) O. c., pág. 28.

veremos ampliamente en el captulo VI, y por eso concluye Husserl en este importante manuscrito que precedió a la redacción de **Ideen I,** «no debe confundirse (la red. trascendental, J. S. M.) con la eidética» (ib.), pues en la reducción fenomenológica no se trata de pasar de la consideración de lo concreto fáctico del **«hic et nunc»** a lo esencial, como hace la reducción eidética (16), sino que se trata de superar la actitud natural.

No menos claro es otro texto de los años 1920 en el que dice Husserl que puede reflexionar «en relación a mi yo y a mi **Faktum** en actitud fenomenológica, sin Eidética» (17). Es posible practicar una reducción fenomenológica y acceder a un ámbito en el cual se tomen en cuenta no estructuras, sino situaciones fácticas; otro problema es que con situaciones fácticas no constituyo una filosofía como ciencia estricta. Pero en la medida en que el problema ha estado en la comprensión de la especificidad del método fenomenológico, no del método eidético, creo que nuestra tarea fundamental es aclarar aquél. Pero aún existen más textos ilustrativos. En efecto, la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta.

En cierta ocasión, en uno de esos manuscritos que son exclusivamente testimonio de su propio pensamiento, se pregunta después de haber expuesto el sentido de la reducción fenomenológica: «¿Cómo puedo convertir mi yo trascendental en tema científico...»; y se responde a sí mismo: «Entro en actitud eidética» (18). En este mismo sentido se ha de interpretar aquella afirmación de las **Meditaciones cartesianas** de Husserl, según la cual el método fenomenológico consta de reducción fenomenológica y de reducción eidética (19), puesto que el tal método está pensado para la elaboración de una filosofía como ciencia;

---

(16) Cfr. o. c., pág. 83.
(17) Ha. XIV, pág. 261.
(18) Mn. B. I 5/V, pág. 22.
(19) Cfr. C. M., pág. 106 traduc. cast., pág. 127.

pero lo esencial del método fenomenológico es en este contexto la reducción fenomenológica.

Es incomprensible que después de las precisas anotaciones de Oskar Becker sobre las diversas posibilidades del método fenomenológico y de aquella afirmación explícita de Husserl de que con lo desarrollado en su obra de 1913, **Ideen I,** aún no se había llevado a cabo «una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental» (20), todavía no se haya aclarado del todo la relación entre reducción fenomenológica y reducción eidética y se sigan confundiendo lamentablemente ambas reducciones, tal como hemos visto que ocurría en el caso de Farver. Si llamamos a la actitud natural N; a la eidética, E, a la fenomenológica no eidética, T, y a la fenomenológica eidética, F, variantes que nos han ido apareciendo en este recorrido de textos, tendríamos formalmente diseñados los pasos de una actitud a otra según varias posibilidades; los NE y TF implicarían pasar a una actitud eidética, es decir, practicar una reducción eidética; los EF y NT son pasos que exigen una reducción fenomenológica, y tal como veremos con más precisión, una trascendental.

Creo que los textos citados avalan esta interpretación de Becker (21).

---

(20) Véase más adelante nota (22). Landgrebe considera que precisamente en este punto radica la limitación del método husserliano, a diferencia del de Heidegger. Cfr. LANDGREBE, **El camino de la fenomenología,** págs. 43 y ss.

(21) Sobre la interpretación de O. Becker, cfr. su importante artículo «Die Philosophie Ed. Husserls», **Kantstudien,** 1930, XXXV, pág. 119. Como representante significativo de esta confusión se podría citar a BOCHENSKI, según el cual: «Man kann fast alle Regeln der phänomenologischen Methode als allgemeine wissenchaftliche Regeln hinstellen», **Die zeitgenössischen Denkmethoden,** Munich, 1954, pág. 25. Es evidente, según los textos de Husserl, que esta interpretación es totalmente inadecuada. En otro texto explica Bochenski el sentido en que él entendía el método fenomenológico, en una dirección totalmente opuesta a Husserl, pues explica la reducción trascendental por la reducción eidética. Cfr. BOCHENSKI, **Europäische Philosophie der Gegenwart,** Berna, 1951, pág. 148.

El mismo error comete W. SZILASI, para el cual la subjetividad trascendental debería ser obtenida por la reducción eidética y la tras-

Aún tenemos otro claro testimonio de Husserl procedente del epílogo a las **Ideen I**, epílogo escrito por Husserl precisamente para aclarar algunas malinterpretaciones que habían tomado carta de naturaleza con más insistencia, razón que convierte al texto en especialmente importante; en este texto se expresa Husserl con gran claridad precisamente sobre los objetivos del análisis fenomenológico, pues a la eidética hay que acudir para poder llevar a cabo una **ciencia** de la subjetividad fáctica trascendental, es decir, del hombre en su realidad fundante y radical concreta, que evidentemente es personal e individual; pues con el estudio llevado a cabo en las **Ideas** de 1913 no se puede decir que «con ello se ha desarollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica» (22). El recurso a la Eidética es un camino necesario para poder comprender esa «empiria trascendental» de la que habla en la conferencia «Fenomenología y Antropología», pronunciada en Berlín en 1931 (23). Lo fenomenológico no es por sí mismo eidético, por eso hay «empiria fenomenológica» (24) y por eso hay que dar un paso más allá de la reducción eidética.

Presumiblemente, y dentro de ciertos rasgos inseguros por la ausencia de textos en la que se desenvolvió, tal vez sea Merleau-Ponty quien mejor comprendió esta relación de la reducción eidética y la fenomenológica, que él interpreta sin tomar como punto de partida un estudio concreto de los conceptos, como aquí lo estamos intentando, sino desde una consideración de la situación global de la fenomenología. En el excelente prólogo a su **Fenomenología de la percepción** nos dice: «Está claro que la esencia no es el fin, sino que es un medio, pues lo que hay que comprender es nuestro compromiso fáctico con el mundo» (25).

---

cendental, con lo cual no parece posible una fenomenología fáctica. Cfr. **Einführung in die Phänomenologie**, Ed. Husserls, Tubingen, 1959, páginas 67 y ss.

(22) NW., Ha. V, pág. 143; **Ideas**, pág. 376.

(23) Cfr. P. A., pág. 11.

(24) Cfr. Ha. XIV, pág. 308.

(25) **Phénoménologie de la perception**, París, 1945, pág. IX.

Este texto podría ser una traducción resumida de aquel otro de Husserl, casi con toda seguridad desconocido para Merleau-Ponty: «Al comienzo, situándose al alcance de nuestra vista, sólo que sin estar concretamente analizado, tenemos un **Faktum**, que sólo progresivamente analizaré como **Faktum**. Pero pronto se comprende que no puedo penetrar en un esclarecimiento real universal del **Faktum**, sino que me tengo que situar ante el problema de la forma esencial de este ego y de sus estructuras esenciales» (26).

3. EL SEGUNDO CONCEPTO DE REDUCCION

Es evidente que lo que acabamos de exponer en estas últimas páginas muestra con toda contundencia la inexactitud total de la tercera variante de la comprensión de las relaciones de la reducción y la epojé. Pero hasta este momento sólo hemos explicado una posibilidad de entender esa relación. Es ya hora de pasar a estudiar la otra posibilidad. De antemano debemos advertir que esta segunda posibilidad, que ahora vamos a describir, es la realmente decisiva para el método fenomenológico, y que de su correcta comprensión así como de la penetración en lo que la diferencia de la primera posibilidad depende que se entienda mínimamente la obra de Husserl. Lo que se consigue mediante la reducción, tomándola en el primer sentido, se sitúa en una relación de oposición a lo dejado; por ejemplo, si me reduzco a lo fundamental, lo fundamental conseguido mediante la reducción se opone a lo accesorio, aun estando en el mismo nivel, es decir, sin que lo accesorio esté necesariamente fundado en lo fundamental, del mismo modo que en el otro ejemplo men-

(26) Cfr. Ha. XV, pág. 36. Aun a costa de adelantarnos a desarrollos posteriores y aceptando que es difícil de entender por ahora, hay que decir que la reducción fenomenológica trascendental es reducción al yo trascendental que es necesariamente mi propia subjetividad; para pasar a una actitud eidética es necesario proceder a la construcción por variación del **eidos** «yo trascendental», si bien este **eidos** sólo será una construcción de mi yo fáctico fenomenológico. La reducción se aplica también a toda construcción eidética que debe ser analizada a partir del conjunto de las operaciones que la sustentan. Cfr. Ha. XV, pág. 383.

cionado de un presupuesto reducido, lo que se deja alude a unas posibilidades que no se realizarán, pero sin que en sí afecten a las realizadas. Por todo ello, hemos dicho que reducción en este primer sentido se traduce por 'limitación' **(Einschränkung).** Según veremos en el próximo capítulo, esta forma de entender la reducción partiendo de su conexión con la epojé nos da acceso a **la fenomenología psicológica.**

Pero 'reducción' puede ser traducida también como recon-ducción, **Zurückführung,** y en ese momento las relaciones entre la epojé y la reducción son profundamente distintas a las vigentes en el primer sentido. En la frase clásica **exercita in castra reducere** no se podría traducir **reducere** por 'limitarse', sino que hay que traducirlo como 'reconducir' o 'volver a llevar'. Así, cuando Husserl dice que «por la epojé reduzco mi yo humano natural y la vida de mi alma a mi yo trascendental fenomenológico» (27), la palabra 'reducir' no sería en absoluto sustituible por la palabra 'limitar'; el único sentido correcto es 'reconducir' o llevar a, volver a, etc. La razón es sencilla. Al decir que 'reduzco' mi yo mundado al yo trascendental, no se quiere decir que dentro del yo mundano haya un receptáculo que sea el yo trascendental, sino que el yo mundano **es** el yo trascendental que se ve a sí mismo en el mundo, pudiendo no tener conciencia de su realidad premundana. Por ello puede ser necesario reconducir esta situación a aquella que la fundamenta. De ahí que con este concepto de reducción no se deje nada, sino que se cambia de perspectiva, para desde ella clarificar, por ejemplo, por qué el yo se ve en el mundo como una cosa más del mundo, cuando ni es ni puede ser una cosa más del mundo. Con este concepto de reducción no se deja sino una actitud ingenua para pasar a clarificar incluso esa situación ingenua, descubriendo su génesis, explicitándola 'originalmente'.

La importancia que concedemos a este punto aconseja acudir a una ilustración. Supóngase un conjunto de elementos (A, B, C, D, E, F); la reducción en el primer sentido significa reducirse a un subconjunto de estos elementos,

(27) C. M., pág. 65; trad. cast. pág. 66.

por ejemplo (A, B), practicando epojé respecto a los otros. En el segundo sentido de reducción, en cambio, se afirma que los elementos (C, D, E, F) no son originales, sino que su originalidad consiste, por ejemplo, en que $C=AB$, $D=AB_c$, $E=AB_{cd}$ y $F=A_c$; los elementos (C, D, E, F) han sido así reconducidos a su originalidad, no han sido limitados a su originalidad, sino reducidos. Es obvio que también hay aquí una epojé de la actitud primera en la cual veíamos todos los elementos en el mismo plano de igualdad; esta misma actitud, de la que tengo que hacer epojé en cuanto al valor que tenía, ha de ser clarificada en su génesis. ¿Por qué doy el mismo valor a todos los elementos si en realidad no lo tienen? La reducción se nos muestra aquí claramente como una reconducción, o como una **Zurückführung** a lo original. Por eso, el método fenomenológico puede ser caracterizado como una **Rückfrage** o pregunta retrospectiva (28), como una pregunta que va por detrás de las cosas para descubrir las operaciones que subyacen a las cosas; la reducción fenomenológica en este segundo sentido, que es el decisivo, es **Rückgang auf,** vuelta -a, que siempre ha de ser pensada como vuelta a lo original.

A partir de estas explicaciones se comprenderá el sentido de **la vuelta a las cosas mismas** y por qué tal vuelta es en realidad una reducción, si bien es preciso tener en cuenta los dos sentidos posibles de esta palabra.

Mas para adoptar la actitud fenomenológica, sea en el primer sentido de reducción, sea en el segundo, se necesita una motivación a la vez que una preparación. La preparación para la reducción es tarea de los llamados «caminos para la reducción» **(Wege zur Reduktion).** Este es otro de los puntos en los que se observa una indescriptible confusión entre los diversos intérpretes. Para Husserl, la reducción fenomenológica es el único método de introducción a la fenomenología. Pero por las diversas presentaciones que Husserl hace de la reducción parece que existen diversas formas de entenderla. Es el propio Husserl quien habla de los **diversos caminos,** de los cuales unos

(28) Cfr. NW., pág. 139, lín. 28 y s. **Ideas,** pág. 373.

son más perfectos que otros (29). Sin embargo, en la reflexión husserliana el tema de los caminos de la reducción aparece en fechas relativamente tardías. Pues bien, en la literatura secundaria sobre Husserl el tema de los caminos fue confundido inmediatamente con el de la reducción y el problema que el **camino cartesiano** plantea fue también confundido con un problema inherente al concepto de reducción. El error provenía de confundir los caminos para la reducción con la reducción misma. Husserl, sin embargo, no habla nunca de los 'caminos de la reducción' (que sería **Wege der Reduktion),** sino de caminos para la reducción **(Wege zur Reduktion).** Así lo entendieron Fink y Landgrebe, que agruparon todos los manuscritos concernientes a la motivación de la reducción, los caminos para la reducción, bajo la sigla B I, mientras que la sigla B II incluye los manuscritos referentes a la práctica de la reducción; pues bien, en la exposición del método fenomenológico, que empieza por la exposición del método reductivo, es común, y casi diría general, confundir lo que es la reducción con los diversos problemas a partir de los cuales Husserl llegó a formularla. Desgraciadamente esta equivocación invalida de raíz la mayor parte de las interpretaciones sobre Husserl y sobre la reducción, incapacitándose, en virtud de ello, para comprender el significado de la palabra 'constitución', tan decisiva en la fenomenología como la reducción. El método fenomenológico, algunos de cuyos aspectos formales me he esfozado en exponer, no incluye, formalmente hablando, los caminos para la reducción, aunque las motivaciones concretas deberían ser tenidas muy en cuenta a la hora de exponer un acceso a la fenomenología didácticamente programado. Pero, en todo caso, nunca se puede perder de vista que los problemas concretos que ponen en marcha la reflexión fenomenológica están necesariamente condicionados por un nivel de reflexión anterior a la propia fenomenología. Este rasgo es fundamental, como veremos más adelante, a la hora de enjuiciar las limitaciones precisamente del **camino cartesiano,** el camino que más frecuentemente tuvo en consideración Husserl, por proceder de la tradición de la filosofía moderna.

(29) Cfr. NW., pág. 148 (**Ideas,** pág. 382) y EPh. II, pág. 126 y s.

CAPITULO II

La motivación de la fenomenología

I. La limitación de la ciencia natural

"¿Qué entiende por fenómenos la ciencia natural, que desde Galileo le gusta llamarse ciencia de los fenómenos?... Fenómeno significa un cierto contenido, que es la base de la valoración de realidad. El científico no abandona esta valoración, sólo que considera como subjetivo-relativo el contenido intuitivo en que se da. Esta consideración nos muestra los límites precisos en los que se mueve el lenguaje científico sobre los fenómenos."

Husserl: **Phänomenologie und Psichologie** (1917), págs. 484 y s.

Con este capítulo empezamos la exposición ya en concreto del método fenomenológico; pero antes de centrarnos en los dos conceptos de reducción, cuyo sentido hemos procurado definir en las páginas anteriores, es preciso exponer la razón de por qué se llega a esos planteamientos reductivos. De lo que queremos hablar es de la **motivación de la fenomenología.** Pero dado que en las obras publicadas de Husserl la crítica de la ciencia aparece tardíamente, por lo menos así se piensa, será necesario dedicar un primer número a justificar ese enfoque, a expensas de una profundización mayor en otro lugar (II. 1). Inmediatamente después daremos unas notas, ateniéndonos sólo a los desarrollos husserlianos, sobre el sentido de la ciencia considerando su origen (II. 2) y su método (II. 3), orientadas a profundizar en la limitación de la ciencia, aun teniendo en cuenta que estos dos últimos puntos en concreto proceden de un análisis muy tardío, pero que encaja perfectamente en este lugar. En el parágrafo siguiente (II. 4) estudiaremos los presupuestos no tematizados por la ciencia, que han de ofrecernos la posibilidad de tantear en el capítulo posterior si lo psicología científica, encargada aparentemente del estudio de esos presupuestos, logra sus objetivos.

1. LA CRITICA DE LA CIENCIA Y LA MOTIVACION DE LA FENOMENOLOGIA

El objetivo de este trabajo es introducir al método fenomenológico, mediante un estudio del marco estructural construido por los conceptos básicos de la fenomenología. Dado que la fenomenología lleva consigo un cambio radical de perspectiva en comparación con el resto de los saberes, debemos empezar por la exposición de los motivos de la misma tal como los ve el propio Husserl. Este enfoque nos exime de entrar en otro tipo de discusiones íntimamente ligadas al tema de este capítulo; es posible que los temas que se van a tratar en los próximos parágrafos no estén a la altura que ha alcanzado la moderna epistemo-

logía. Pero el hecho de que este estudio esté dirigido a sacar conclusiones para la elaboración de un método fenomenológico libre de las posibles aporías que puedan ser descubiertas en Husserl aconseja limitarse al tratamiento que él dio a los diversos temas. Por otro lado se ha de tener presente, según se ha indicado ya, que para los objetivos propuestos es más importante estudiar las relaciones estructurales de la obra de Husserl tomada en conjunto como una totalidad sincrónica que tomada según sus desarrollos fácticos históricos, pues éstos sólo tienen importancia cuando son imprescindibles para comprender las relaciones del conjunto, para descubrir, por ejemplo, los posibles cabalgamientos de determinados paradigmas opuestos; por eso, en los próximos capítulos tendremos que acudir más de una vez a la evolución de las ideas y planteamientos de Husserl. En este capítulo, por el contrario, la exposición fáctica de cómo Husserl llegó a la fenomenología y, en concreto, a la práctica de la reducción supondría más un entorpecimiento que un motivo de claridad, por lo cual no vamos a exponer los motivos concretos que le llevaron a la fenomenología. Es conocido que Husserl llegó a la práctica del método fenomenológico durante la reflexión sobre la lógica, porque ninguno de los modos propios de los últimos años del siglo XIX de tratar los problemas lógicos le parecían adecuados, y que sólo una vez en posesión de su nuevo método reflexionado sobre él descubrió, tal como veremos, la reducción trascendental.

Pero en este momento más que ese desarrollo fáctico interesa el sentido estructural de los diversos elementos del método fenomenológico, partiendo de la idea de que la fenomenología es un tipo de filosofía que se pone en marcha con el lema de vuelta a las cosas mismas. En este contexto no cabe otro enfoque que iniciar el estudio con una presentación de la crítica husserliana a las ciencias por ser saberes que no iban a las cosas mismas. Por otro lado conviene ya desde ahora insistir en que Husserl es sumamente respetuoso con la ciencia, de la que es gran admirador, y que toda su crítica no se refiere a la cientificidad de la ciencia, sino al alcance que los científicos dan

a su saber. La fenomenología no desautoriza la ciencia, sino a lo sumo lo que los científicos suelen decir sobre lo que ellos hacen.

Es posible que se objete al planteamiento aquí iniciado, poner la crítica a la ciencia como momento estructural de la motivación de la fenomenología, el hecho de que tal crítica apareciera tardíamente en la obra de Husserl, mientras que aquí la situamos en primer lugar. Pues bien, aun prescindiendo del hecho de que aquí nos interesa más la visión estructural del método, es preciso tener en cuenta que lo peculiar y original de la última obra de Husserl, la ya mencionada **Crisis**, es el estudio de la ciencia desde una perspectiva fenomenológica, pero no la actitud crítica de la fenomenología respecto de la ciencia como un saber limitado. En realidad tal crítica aparece ya mencionada en el importante artículo de la revista **Logos** de 1910/11, la **Filosofía como ciencia estricta;** por otro lado, en un texto de 1917 publicado por van Breda en 1941, y titulado «Fenomenología y Psicología», se expone con toda claridad y agudeza la diferencia de las nociones de fenómeno en la ciencia, la psicología y la fenomenología, tema que subyace a la crítica de la ciencia de la última obra de Husserl, **La crisis de las ciencias europeas.** Por eso desconocen el sentido de la fenomenología quienes piensan que el último Husserl estaría más atento a los problemas de la vida real y de la ciencia; el problema tanto de lo uno como de lo otro está a la base misma de la fenomenología; aunque a estos temas dedicaremos una de las obras anunciadas en la introducción.

En todo caso, es preciso defender aquí la pertenencia del problema de la ciencia al comienzo del método fenomenológico; teniendo, sobre todo, en cuenta la conexión entre el planteamiento científico y el psicológico, que está presente desde el mismo comienzo de las **Investigaciones lógicas.** Este capítulo ha de ser visto en conexión con el siguiente, pues sus motivos son los mismos, y ambos son muy tempranos en Husserl. El hecho de que adoptemos una perspectiva sincrónica se debe no sólo a que la obra de Husserl lo permite, sino incluso a que lo exige; en rea-

lidad, los temas se repiten con machacona insistencia a lo largo de más de treinta años, desde que descubre la reducción en 1905 hasta los años últimos de su vida; lo único que varía, aparte de ciertos detalles que revelan los problemas nunca resueltos conscientemente y que más adelante expondremos, es la dedicación a un tema u otro, que hará que algunos conceptos se vayan desarrollando; pero ya en 1910 están presentes prácticamente todos los temas típicos de la fenomenología. Por eso, planteada la fenomenología como una vuelta a las cosas mismas, debemos exponer, en primer lugar, por qué no se puede decir que la ciencia haya vuelto a las cosas mismas.

Es un error considerar que la motivación de la fenomenología está en la descripción de la llamada **actitud natural,** pues siendo ella el modo típico de la vida del hombe, ninguna motivación específica encierra en sí; sólo el interés, por las razones que sean y de las que nos ocuparemos en otro lugar, de un conocimiento de las cosas mismas puede poner en marcha la fenomenología. La fenomenología como movimiento que se constituye en el deseo de ir a las cosas mismas como respuesta a un interés teórico radical significa el establecimiento de un ideal de saber absoluto.

Tal vez la insistencia husserliana en estas características de la fenomenología y su entrega total a la configuración de ese saber teórico haya dado a la fenomenología un tono de saber abstracto y alejado de la realidad concreta de la vida, que está más cerca de los intereses prácticos que de intereses estrictamente teóricos. Ahora bien, no hay ningún interés teórico que pueda constituir una parcela aislada del hombre y que sea totalmente contrapuesto a los intereses prácticos. El interés teórico radical del fenomenólogo ha de ser visto en conexión con un interés práctico radical; la radicalidad que el método fenomenológico lleva consigo sólo puede provenir de un interés vital por encontrar una base segura a nuestra acción. Por eso, cuando Husserl hace balance de su obra, no podrá menos de acentuar estas raíces prácticas del interés teórico fenomenológico, insistiendo en que la fenomenología

es el saber necesario para la revisión de la forma de vida (praxis) de la sociedad europea. El problema del mundo, que según Husserl será el problema fundamental de la fenomenología, no es un problema estrictamente teórico, pues es el problema del sentido del mundo y del hombre que actúa en este mundo; sólo podemos ordenar nuestra praxis en el mundo si comprendemos correctamente el sentido del mundo; el hombre está en el mundo histórica y socialmente; sólo una perfecta comprensión de la forma coexistencial del hombre nos puede dar la clave de nuestra acción. La máxima teórica de la fenomenología ha de ser vista exclusivamente en este contexto práxico. A la onceava tesis marxiana sobre Feuerbach hubiera contestado Husserl que los filósofos aún no habían conseguido interpretar correctamente el mundo, y sólo por eso la historia de la filosofía era la historia de una serie de sistemas que siempre se edificaban sobre las ruinas de los anteriores; pero por eso mismo tampoco eran capaces de fundar una praxis, quedando reducidos a pura especulación, y en el peor de los casos, a justificación teórica de una praxis que encontraba sus bases no en la filosofía, en la correcta interpretación del mundo y del hombre, sino en otros sistemas interpretativos nutridos unas veces en las tradiciones míticas y otras en la irracionalidad del desconocimiento de la propia realidad social del hombre.

En el período histórico en que se formó Husserl, la mayoría de los filósofos habían descubierto el carácter estéril de la filosofía tradicional, incapaz de aportar solución alguna a los problemas que la sociedad tenía planteados; pero frente a la filosofía había surgido un nuevo tipo de saber que era capaz de avanzar, la ciencia; una teoría científica siempre avanza sobre la anterior, pues de lo contrario nadie le prestaría oídos; la ciencia aparenta darnos un conocimiento de la realidad cada vez más aproximado. De ahí que la nueva tarea de la filosofía, si quería ser eficaz, fuera la de estudiar la ciencia para ayudarle a avanzar. En Alemania la filosofía se había convertido casi universalmente en **Wissenschaftslehre,** en teoría de la ciencia. El interés teórico de conocimiento del mundo se satisfacía primaria y exclusivamente con el saber científico,

por una parte, con la ciencia de la naturaleza, que para simplificar llamaremos aquí Física, y por otra, con las ciencias del hombre, que cada vez iban despejando más las incógnitas en torno a este extraño habitante de la Tierra. Por otro lado, era ya patente que este nuevo enfoque del saber, con la acumulación de conocimientos teóricos que ofrecía, posibilitaba su conversión en técnicas capaces de solucionar multiplicidad de problemas prácticos; la ciencia era capaz de fundamentar una praxis; no hace falta decir que esta tendencia ha aumentado en progresión geométrica en nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿se puede decir que las ciencias «van a las cosas mismas»? ¿Se puede decir que aceptando el espíritu científico, tal como éste se presenta de hecho, tendremos la teoría necesaria para «ordenar» toda nuestra praxis en el mundo? Es sabido que numerosas voces predican en la actualidad el necesario sometimiento de la praxis humana a los imperativos técnicos basados en las teorías científicas. Es cierto que sólo gracias a las ciencias hemos podido «desarrollarnos». Pero ¿es el tipo de desarrollo posibilitado por las ciencias el desarrollo capaz de satisfacer al hombre, es decir, de realizar sus posibilidades? ¿No es cierto que el mismo científico, para orientar su vida, tiene que recurrir a valoraciones extracientíficas? Si esto es así, y de ello tenemos buenas pruebas en la actualidad sociopolítica mundial, es que la ciencia no cubre toda la amplitud del saber posible y, por tanto, no es capaz de fundar la totalidad de la praxis humana.

En este capítulo queremos contestar, en consecuencia, a la siguiente pregunta: ¿se puede decir, según Husserl, que la ciencia va realmente a las cosas mismas?, ¿satisface la ciencia el interés teórico radical de la vuelta a las cosas mismas, hasta el punto de ser ella sola capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana? Si no lo hiciera, sería necesario instaurar otro tipo de conocimiento no necesariamente corrector, pero sí al menos complementario. Tal vez la misma reflexión husserliana sobre la ciencia nos ponga en su camino. En todo caso, **la motiva-**

ción estructural de la fenomenología no puede ser otra que el resultado negativo de una reflexión sobre las ciencias al constatar que éstas no pueden realizar el ideal teórico de un conocimiento capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana. Por otro lado, es conocido que Husserl no es un hombre de formación inicialmente filosófica, sino matemática y que llegó a la filosofía a partir de su reflexión sobre las dificultades de la matemática; además, la lógica y la psicología ocuparán una buena parte de sus clases y de sus manuscritos inéditos, y por último, la consideración de los presupuestos de las ciencias físicas constituyen partes decisivas de su última obra sobre la crisis de las ciencias y de la sociedad europea. Por eso creo que se puede afirmar sin ningún recelo que la verdadera motivación de la fenomenología hay que buscarla en las limitaciones que Husserl descubre en las ciencias; por ello, la primera etapa de la fenomenoogía tiene que ser una reflexión crítica sobre la ciencia. Aquí hemos elegido, por razones de claridad, la ciencia física, porque tal vez sea en ella donde mejor se pueden ver los presupuestos no tematizados del espíritu científico, y porque gracias a ella podremos comprender mejor cuáles son los objetivos de la psicología naturalista y su limitación.

2. EL ORIGEN DE LA CIENCIA

Sin prejuzgar la existencia en otras áreas culturales de saberes que puedan y deban ser llamados científicos, lo que habitualmente se llama ciencia es un tipo de saber propio de algunas sociedades desarrolladas en las cuencas cercanas al Mediterráneo y que se ha ido acumulando en una progresión prácticamente ininterrumpida desde los Imperios Mesopotámicos hasta nuestros días, época en que se empieza a extender por toda la Tierra. Actualmente nadie discutiría el origen pragmático de las ciencias de los números, del cielo o de las formas geométricas. En la práctica individual, pero sobre todo en la práctica social de una sociedad, pueden presentarse momentos en los que el conocimiento que se tiene de las cosas por la tradición o por la experiencia personal y las técnicas basadas en él

no sean suficientes para la adecuación de la praxis; sin que cambien para nada las convicciones, opiniones o creencias personales, se puede instaurar un interés teórico para determinada área del mundo, que si bien inicialmente tal vez sólo tenía un inmediato interés práctico, siempre puede convertirse en un interés puramente teórico, sobre todo en sociedades organizadas de tal forma que produzcan un ocio social capaz de liberar a una clase de las ocupaciones inmediatas de la producción o de la defensa. En este interés, práctico primero, teórico después, ha surgido la ciencia como conjunto acumulado de conocimientos conseguido a través de las generaciones, cuyo origen se remonta a los albores de la Historia.

Esta ciencia comprende un acervo de conocimientos, muchos de los cuales no parecen estar al alcance de la experiencia ordinaria y de las observaciones habituales; otros hasta parecen no estar al alcance de ningún tipo de experiencia directa, de modo que sólo podemos llegar a ellos a través de una serie de cadenas causales indirectas; otros pueden incluso corregir los datos inmediatos de la experiencia sensible. Como la ciencia es universalmente aceptada, por lo menos aquellas partes verificadas en el éxito práctico durante años y generaciones, todos los hombres pertenecientes al ámbito de la cultura globalmente llamada occidental manejan en sus juicios descriptivos de la realidad, en mayor o menor medida, datos de la ciencia o los resultados de la ciencia, aunque muchas veces esos datos o resultados sean opuestos a la experiencia ordinaria.

La formación de ese nivel de conocimiento, que se presenta como más exacto que el habitual del hombre no científico, va acompañada de un efecto retroactivo sobre la experiencia ordinaria; el conocimiento científico se establece porque la experiencia ordinaria precientífica no es suficientemente exacta y amplia; esta falta de exactitud se puede observar en las diferencias entre las opiniones que muchos individuos pueden mantener sobre una misma cosa, además de en los fracasos de muchas acciones em-

prendidas en base a una apreciación errónea; con el establecimiento plenamente desarrollado del espíritu científico, la experiencia individual fundada en los datos de los sentidos se convierte en «subjetiva», pues es posible que lo verdadero, según el testimonio de mi percepción y de mis sentidos, sea una mera apariencia o una mera creencia mía; puede ser que lo que yo «veo» de una forma, el otro lo vea de otra; mi experiencia ordinaria precientífica se ve así, y fundamentalmente como consecuencia de la aparición del espíritu científico, afectada de un índice de relatividad, que la ciencia tiene como objetivo superar. La relatividad de la experiencia ordinaria proviene de su margen de subjetividad.

La utilización prolongada de la ciencia sea para establecerla o aumentarla, o de sus resultados como fuentes habituales de conocimiento de la realidad, lleva el establecimiento de forma habitual de lo que se puede llamar la actitud científica. Su principal característica consiste en la plena conciencia de la necesidad de separar lo subjetivo de lo objetivo de un conocimiento; de la necesidad de separar el dominio de lo en sí del dominio de lo sólo para mí. Frente a lo subjetivo, el mundo es lo objetivo real (1); la experiencia ordinaria no nos da el mundo objetivo real, por lo que se requiere la actividad científica para descubrir la verdad que tal vez se esconda en la experiencia ordinaria. La ciencia no es otra cosa sino la tematización del mundo y del hombre bajo la dirección de la idea de separar en la experiencia lo que pertenece al sujeto y que, por lo tanto, es subjetivo (2), para poder conseguir lo en sí del mundo y del hombre.

A los efectos que aquí interesan, las ciencias encargadas de conocer el mundo son las ciencias de la natura-

---

(1) Cfr. K., pág. 182.

(2) Cfr. PhsW., pág. 35; trad. cast., pág. 71. Tanto en esta página como en la anterior del mismo texto citado, procedente de 1910, se puede leer un resumen de lo que la **Crisis** desarrollará veinticinco años más tarde. Esto desmiente el sentido de ruptura que se atribuye a la **Crisis.**

leza, mientras que las encargadas de conocer al hombre serían las ciencias del espíritu; dado que entre éstas la psicología era la única que por entonces pretendía haber entrado en la vía de la ciencia, y a ella parecían remitirse las demás, suele hablar Husserl de la psicología como la ciencia fundamental de las ciencias humanas o del espíritu. Pues bien, tanto en las ciencias de la naturaleza como en la psicología se pretende conocer lo real en sí de sus objetos, el mundo material y el hombre; su misión es superar la relatividad del conocimiento inmediato que tenemos del mundo y de nosotros, pues nuestra experiencia cotidiana no alcanza a conocer la causalidad real que religa las cosas de la naturaleza ni las cadenas causales que subyacen a los llamados fenómenos psíquicos, ni, por ejemplo, las relaciones reales que dominan en una sociedad o las motivaciones reales por las que actúa un individuo; sin embargo, todo está ahí para ser conocido, aunque nuestra experiencia inmediata no nos dé ni una ligera idea de lo que es; en el caso de la autoexperiencia, por ejemplo, es evidente que tenemos un conocimiento inmediato de nosotros mismos y que, en base a ese conocimiento, hacemos previsiones: «No te prometo lo que me pides, porque ya me conozco», solemos decir a veces. Pero nuestro conocimiento es vivencial y no vivimos todo lo que somos, sino sólo una parte a través de la cual creemos conocer lo que somos; pero precisamente por vivir sólo una parte de lo que realmente soy, también me puedo sorprender diciéndome a mí mismo que no me conozco, cuando ante determinadas situaciones reacciono de una manera que no puedo explicar.

El mundo puede ser abordado de diversas maneras; o bien nos fijamos en lo común a todos los seres del mundo, en su materialidad y cualidades materiales, tal como lo hace la ciencia física, o bien se estudian los diversos seres u objetividades del mundo, según la división tipológica que de ellos nos da la experiencia ordinaria, apareciendo así las diversas ciencias naturales, en cuya cumbre habría que situar el estudio mismo del hombre, el ser que hace la misma ciencia; o bien podemos preguntarnos por el devenir y hacerse del mundo y de sus objetividades,

donde nos encontraríamos con la Historia en sus diversas ramas, cosmogonía, geología, historia del origen y evolución de la vida, de la sociedad, etc. En todos estos casos hay o ha habido una realidad a la cual la experiencia ordinaria apenas tiene acceso. Conocer esta realidad es la tarea de la ciencia.

3. EL METODO CIENTIFICO

En el parágrafo anterior hemos descrito el origen de la actitud científica como un intento de superar la relatividad de la experiencia ordinaria, así como algunas características de esta actitud. Ahora nos interesa analizar el modo concreto en que la ciencia natural realiza este proyecto. Históricamente se ha tardado cientos de años desde que se descubrió la actitud científica hasta que ésta se ha convertido en el hábito creador de la ciencia moderna. En el proceso histórico de esa maduración de la actitud científica hay momentos privilegiados sin los cuales no se podría comprender lo que hoy significa la ciencia. En este parágrafo vamos a tratar de uno de esos momentos estelares. Sabemos que la ciencia surge en un interés de conocer mejor las cosas debido, fundamentalmente, a necesidades prácticas; podríamos decir que el interés de la ciencia es conocer las cosas en sí mismas. Si la ciencia satisficiera este interés, la misión de la filosofía debería reducirse a la de ser teoría de la ciencia, porque ya no tendría un objeto propio directo. Si hubiera que definir un tópico común a la gran mayoría de las filosofías del siglo XIX, sería ése; el filósofo aceptaba la creencia del científico de que el método científico era el más adecuado para ir a las cosas mismas. Ahora bien, tal vez el método concreto según el cual la ciencia trató de realizar ese ideal la incapacite para cumplirlo adecuadamente; de ahí la necesidad que tiene el filósofo de reflexionar sobre la ciencia, sin concederle de antemano que cumpla con su ideal. Pero al hablar de método científico no nos interesa la actitud científica una vez constituida la ciencia, sino analizar el proceso que determina las líneas según las cuales la ciencia tratará de realizar su ideal teórico, pro-

curando descubrir los presupuestos implícitos de ese proceso que ella no analiza.

Según hemos visto en el parágrafo anterior, la ciencia opera con una importante distinción que no hay que perder de vista a lo largo de todo este trabajo, la distinción entre lo que Husserl llama el «mundo verdadero» **(wahre Welt)** y mi mera representación del mundo **(blosse Weltvorstellung)** (3). Esta diferencia surge de la constatación fáctica de mis numerosos fracasos en el conocimiento, descubiertos unas veces por el fracaso de las acciones emprendidas basado en ellos y otras veces, por indicación de los demás; la ciencia procura, a su vez, asegurarse caminos que le lleven de lo que aparece hasta la verdad del mundo en sí (íb.). Sólo porque sabemos que no estamos en las cosas en sí mismas, se emprende la investigación científica; por eso su primer objetivo es hacer «una crítica de los resultados de la experiencia precientífica» (4) mediante «la desconexión de lo meramente subjetivo en el fenómeno y el mantenimiento de lo que queda...» (5). En el parágrafo 9 de la **Krisis**, titulado «La matematización de la naturaleza por Galileo», analiza Husserl cómo realiza la ciencia este programa (6). Intentaremos exponer las principales ideas de este interesante parágrafo, fijándonos, sobre todo, en aquellos puntos que sean relevantes para este estudio.

El problema planteado es cómo puede la ciencia desconectar lo subjetivo de un fenómeno para quedarse exclusivamente con lo objetivo. En la experiencia precientífica las cosas se nos dan con un contenido concreto determinado por mis propios sentidos, es decir, tienen un color determinado, pueden saber u oler de tal forma, me ofrecen tal resistencia al tacto, tienen tal tamaño, etc.; este contenido viene, en parte, determinado por las relaciones

(3) Cfr. Mn. B. I 14/IV, pág.18.
(4) EPh. II, pág. 381.
(5) PhsW., pág. 35; tradc. cast., pág. 71.
(6) K., págs. 20-60.

orientativas del lenguaje, que está en íntima conexión con el modo de vida de una sociedad. Ahora bien, en todas las cosas dadas por mis sentidos podemos realizar una abstracción, que luego trataremos más profundamente, y considerar esos cuerpos o cosas como «meros cuerpos» (7) con determinadas figuras espaciales; en la experiencia estas figuras no son fijas e incluso varían con las diversas posiciones de mi cuerpo, pues lo que desde una perspectiva se ve como un cuadrado, desde otra se verá tal vez en una forma romboidal; las cosas están más o menos cerca, variando su tamaño de acuerdo a la distancia; lo que para un niño puede ser enormemente pesado, para un adulto puede ser fácil de transportar. Las cosas de la experiencia están inmersas en una cierta «gradualidad» o «tipicidad» (8); pero en esta tipicidad se delinean **(vorzeichnen)** (9) figuras o formas límites, un cuadrado, un círculo, que pueden ser objetivadas, es decir, consideradas por sí mismas, y comparadas entre sí, estableciendo sus relaciones; cuando en ciertas sociedades se realizó esta abstracción, surgió la Geometría como la «matemática de la forma espacio-temporal» (10). Estas formas objetivadas y tematizadas por sí mismas no tienen realmente ninguna experiencia que las verifique, pues mientras ellas pueden ser definidas como objetividades invariables, las formas dadas en la experiencia están sometidas a diversos cambios; pero presentan la ventaja de posibilitar un conocimiento exacto, lo cual siempre le está negado a la experiencia ordinaria; además, una vez conseguidas y estudiadas las figuras elementales, la geometría es capaz de constituir y derivar todas las figuras ideales posibles (11). Así, en la matemática del espacio, mediante la formación de un mé-

---

(7) O. c., pág. 22, lín. 5 y s.

(8) Ib., lín. 21.

(9) O. c., pág. 23.

(10) O. c., pág. 24.

(11) No interesa aquí el origen concreto de esta actividad y la diferencia entre una geometría no axiomatizada y la actual. Husserl considera la geometría como una totalidad que habiendo tenido su origen en la experiencia práctica se separa de ella y posibilita antes o después la derivación de todas las formas espaciales.

todo de idealización de las figuras que se delinean en la experiencia precientífica, llegamos a superar las inexactitudes de esa misma experiencia.

Si la formación de un método especial posibilita a la matemática conocer su mundo, el mundo puramente espacial-matemático, ¿no será factible lo mismo para la física, de modo que mediante un método determinado pudiera superar la relatividad de la experiencia precientífica? Mas la matemática no sólo conoce su mundo ideal, sino que posibilita conocer el mundo mismo real, pues es aplicable a ese mismo mundo dado de modo sólo relativo, de modo «que se puede conseguir en las cosas del mundo real-intuitivo, en la parte que a ella (a la matemática) interesa como matemática de las formas puras... un conocimiento objetivamente real, de un tipo totalmente nuevo, a saber, aproximativo, relacionado con sus propias idealidades» (12). La física debería intentar otro tanto. En el mundo empírico se nos presentan cosas concretas entrelazadas en un entramado **funcional**, de modo que los cambios de unas dependen de los de otras de un modo apreciable sensiblemente y ordenado también para la percepción, en una tipicidad gradual (13), según un estilo cognoscible por la misma experiencia, y que nos posibilita hacer previsiones e inducciones de acuerdo a las cuales orientamos nuestra acción; sin embargo, este conocimiento inductivo o previsivo sólo es aproximado y en consecuencia nuestras acciones mantienen cierto grado de inseguridad o riesgo; además, el alcance de ese conocimiento es sumamente limitado, por lo cual no se puede decir que la experiencia ordinaria nos dé un buen conocimiento del mundo. Conocer el mundo de un modo científico supondrá, antes de nada, encontrar o descubrir un método que lleve este estilo causal precientífico a un concepto científico, en el cual esté incluido todo el sistema de causalidades relevantes básico del entremado funcional de las cosas del mundo.

---

(12) K., pág. 30.
(13) O. c., pág. 28.

El método seguido para conseguir esta trasposición consiste en hacer que el conocimiento por aproximación obtenido por la matemática en su aplicación al mundo real «alcance a todas las cualidades reales y a las relaciones real-causales del mundo intuitivo» (14). Esto se consiguió mediante una **matematización indirecta** de aquellas cualidades en que se presentan los cuerpos, de las que la matemática había hecho abstracción, la claridad u oscuridad, la aspereza o lisura, el calor y el frío, etc. (15). Esta matematización sólo es posible bajo la condición de que «las cualidades sensibles... estén de un modo muy especial **regularmente unidas** con las formas que les pertenecen esencialmente» (16); esta condición se cumple porque «en los cuerpos reales las formas fácticas exigen cualidades sensibles **(Fülle)** fácticas y viceversa» (17), de modo que todo cambio en las cualidades sensibles de color, peso, aspereza, etc., depende causalmente de lo que ocure también causalmente en el mundo de las formas directamente matematizables; así todo lo que ocurre en el mundo de las cualidades sensibles es **índice matemático** para lo que es realmente matematizable; para poner un ejemplo sencillo, podemos decir que el color negro de una nube no es directamente matematizable, pero sí podría ser fácilmente cuantificada o matematizada la altura de la nube necesaria para dar tal color (18). La física maduró como ciencia bajo la hipótesis de una «inductividad universal del mundo de la experiencia» (19), basados en la cual se proponen fórmulas cada vez más universales que expresan las «conexiones generales causales... o leyes naturales» (20), hasta completar todo un sistema de fórmulas que proyecten las

(14) K., pág. 31.

(15) K., pág. 32.

(16) K., pág. 33.

(17) O. c., pág. 34.

(18) Sería interesante discutir la validez de estos análisis para la ciencia actual, o si no tendrán valor sólo para la concepción mecanicista típica de los siglos XVII y XVIII.

(19) O. c., pág. 37.

(20) O. c., pág. 40

conexiones causales empíricas dadas en el mundo de la experiencia ordinaria (21). Cuanto más amplio sea ese sistema de fórmulas, mayor será el dominio y amplitud de las conclusiones sobre el mundo de los hechos reales y consecuentemente mayor la base para nuestra acción en el mundo (22). El físico experimental deberá elevar la experiencia ordinaria a fórmulas matemáticas que expresen las regularidades de la naturaleza que él ve; el físico matemático deberá recoger esas fórmulas y operar con ellas como formaciones de la matemática pura, sacando conclusiones que lleven al establecimiento de nuevas hipótesis, que no tendrán valor de conocimiento de la naturaleza hasta que no sean contrastadas en la experiencia por el físico experimental.

Husserl sitúa este proceso de matematización en el siglo XVII, lo cual quiere decir que la física tardó muchos cientos de años en conseguir o definir su objeto; mas el proceso descrito en las líneas anteriores sólo es posible porque el físico fue capaz de practicar una abstracción básica y fundamental para la ciencia de la naturaleza; es preciso detenerse un poco en dicha abstracción. El objeto de la física es la naturaleza; pero esta naturaleza tiene un sentido muy distinto a la naturaleza antes de Galileo, pues mientras entonces no significaba otra cosa que el mundo de la experiencia inmediata, tal vez cargada de ciertas atribuciones animistas o interpretada en un contexto teleológico-teológico, en cuanto objeto de la ciencia moderna no es lo que nosotros percibimos sino una naturaleza obtenida en una «abstracción que no quiere ver en el mundo de la vida más que la corporalidad» (23), pero una corporalidad despojada de todos los atributos que provienen de cualquier relación con nuestra vida.

Para el físico lo real es lo objetivo, libre de toda mediación subjetiva; el físico necesita llegar a la realidad

(21) O. c., pág. 43.
(22) O. c., pág. 47.
(23) K., pág. 230.

como un «dominio cerrado de pura realidad» (24), para lo cual requiere un método que abstraiga de todas aquellas cualidades, atributos o relaciones que por provenir del sujeto en su relación con la realidad no son estrictamente objetivos; el físico debe prescindir de todos los atributos o predicados de una realidad que provengan de una relación al hombre y que no presenten una cualidad real corporal, es decir, que no sean directamente matematizables o índices de matematicidad; para un físico, por ejemplo, no hay instrumentos; como físico nunca explicará la instrumentalidad; para el físico una carretera no es una objetividad instrumental ordenada al tráfico en un sentido cultural, sino una masa capaz de sostener las fuerzas ejercidas por otras masas rodantes; el predicado o significación antropológica de una realidad tan humana como el tráfico no cuenta. También prescinde el físico de todas aquellas referencias expresivas que se dan en los cuerpos, en el sonido de las palabras, en la tinta de las letras; la expresividad como relación subjetiva no pertenece a la realidad de la naturaleza, a la realidad que considera la física. Pero aún va más allá; para la física sólo existe lo puramente corporal dado realmente en la experiencia externa; mas en esta experiencia los cuerpos se dan en perspectivas, en modos subjetivos; el espacio es un espacio ordenado en torno al cuerpo; toda objetividad se presenta en diversos modos subjetivos; para el físico no existen tales modos, debiendo prescindir totalmente de ellos, pues lo único que le interesa no es lo objetivo **como aparece**, sino **como es**; todo lo más, le podrán interesar inicialmente como índices de matematicidad, pero consciente de que no son sino 'deformaciones subjetivas' que sufren las cualidades reales al entrar en contacto con el sujeto. Por eso define Husserl el método para el establecimiento del objeto físico como una «desconexión de lo meramente subjetivo», en el sentido de que el físico ha de dirigir la mirada sólo en una determinada dirección dentro de lo dado en la experiencia; esta segunda desconexión es la que habitualmente se llama «de modo bastante equívoco desconexión de las cualidades

(24) PhPs., pág. 118.

secundarias, desconexión de lo meramente subjetivo en el fenómeno bajo el mantenimiento de lo que queda, de las cualidades primarias» (25).

4. LOS PRESUPUESTOS DE LA CIENCIA FISICA

Estamos buscando un método que nos lleve a las cosas mismas; también la ciencia surge o se desarrolla en un interés teórico de este tipo; hemos visto el método que utiliza para llegar a las cosas mismas; ahora debemos tratar de ver si la ciencia que utiliza ese método puede presentarse como un saber que responde plenamente a nuestro interés, es decir, si la cientificidad de la ciencia es la máxima que se puede exigir y si responde al ideal que perseguimos. La ciencia natural carecerá de la última cientificidad, si mantiene unos presupuestos que su propio método no puede clarificar; y no valdría decir que la física no lo abarca todo, sino que se complementa con otros saberes, como, por ejemplo, con la psicología, porque tal vez se dé el caso, como veremos más adelante, de que la psicología aspire a convertirse en una especie de prolongación de la física, tratando de reducir su objeto a su componente natural físico, con lo cual es posible que los presupuestos que la física no puede tematizar por su propio método tampoco lo pueda hacer la psicología.

Para la física lo real es lo objetivo; más objetivo significa que está limpio de toda contaminación subjetiva. Ahora bien: para el físico esta objetividad equivale a materialidad; de modo que, según su visión del mundo, la naturaleza es el conjunto de lo material corporal desprovisto de aquellos rasgos o aspectos con que se presenta en la experiencia y que son considerados como meramente subjetivos. Para el físico sólo existe el mundo corporal; el mundo sólo está constituido por cuerpos extensos entramados en un conjunto de relaciones cuantitativo-causales; toda relación de los entes, para ser, tiene que ser real cuantitativa.

---

(25) Cfr. supra, nota (5).

El mundo real objetivo no es el mundo que se presenta en la experiencia y tal como se presenta, cuajado, por ejemplo, de relaciones humanas y atributos biológicos; poblado de instrumentos para hacer cosas o manipular la realidad, sino que sólo es la totalidad de las realidades corporales, cuyas relaciones están regidas por leyes físico-matemáticas, que se limitan a traducir en un lenguaje exacto las relaciones de causalidad que dominan en la naturaleza, relaciones que sólo existen en su vertiente cuantitativa; el resto de las posibles relaciones constatables en nuestra experiencia, como, por ejemplo, la instrumental, no existen para el físico más que en cuanto relaciones materiales cuantitativas; el aspecto cualitativo, que puede ser esencial en esa relación, para el físico no tiene entidad. En el mundo que el físico trata de describir los seres están «unos fuera de los otros» (26), siendo su única relación real de tipo causal extrínseco. El mundo es una totalidad que existe en un contexto de causalidad pura. La misión de la física es trasplantar esta causalidad universal en leyes, para así predecir toda causalidad posible. El físico sólo puede conseguir esto si, mediante determinados procesos metodológicos, prescinde de lo subjetivo de su experiencia; como consecuencia, la teoría física se concibe como una descripción del mundo real, apareciendo el físico que la elabora como un espejo del mundo real objetivo que ha conseguido eliminar el grado de deformación del espejo; la teoría física supera de ese modo la relatividad de la experiencia, trascendiendo la mera representación del mundo y llegando al mundo verdadero.

Ahora bien, esta visión del mundo y del tipo de relaciones que religan las cosas del mundo olvida que la propia actividad científica introduce en el mundo relaciones que no se reducen a la relación cuantitativa; en la medida en que el físico sólo tiene en cuenta las relaciones cuantitativas, es incapaz de tematizar las relaciones que lo constituyen a él mismo como científico. El objetivo del científico es describir ese mundo real objetivo libre de atributos

(26) Cfr. K., pág. 294.

subjetivos; tanto para describirlo como para llegar a él, el científico necesita realizar una actividad, la praxis científica; prescindiendo del hecho de que toda praxis modifica en alguna medida el medio, hay que tener en cuenta que esa praxis sólo se da mediante la creación de una serie de instrumentos, sean para manipular la realidad, sean para describirla mediante símbolos; ahora bien, desde la perspectiva científico-natural, ni los instrumentos son tales ni los símbolos deberían tener otra realidad que la estrictamente material; la relación instrumental y la relación simbólica no constituyen parte del mundo de la física; esta realidad extrafísica que constituye la actividad misma del científico no es reducible a la realidad corporal objetiva del físico, porque para ello necesitaría nuevos instrumentos que fijaran la realidad material de los instrumentos anteriores. El físico, por tanto, no puede dar razón, en cuanto físico, de su praxis científica, porque ésta se desenvuelve a un nivel que queda excluido por el mismo postulado reductor de la física.

Por otra parte, también atendiendo a un aspecto fundamental del método de la ciencia física, a saber, la verificación, se problematiza ese mundo objetivo sin ninguna cualidad subjetiva. La ciencia surge como una práctica que trata de superar la relatividad de la experiencia ordinaria relativa y subjetiva, para llegar a una comprensión más exacta del mundo; la actividad científica lleva a la elaboración de teorías científicas, de las cuales se deducen o inducen hechos que, cuando son verificados, ratifican la veracidad o posibilidad de la teoría (27); las teorías científicas tienen rango de tales sólo cuando pasan con éxito la contrastación con la experiencia. El habitual grado de abstracción de la teoría suele impedir contrastarla directamente, por lo cual suele ser imprescindible deducir de la teoría hechos concretos, que son los únicos que pueden ser verificados; en consecuencia, la verificación científica es la comparación de lo deducido de una teoría con la experiencia. La experiencia que sirve de verificación y lo veri-

(27) Es irrelevante en este contexto que se hable de verificación o de falsación, pues el proceso de comparación es el mismo.

ficable han de ser de la misma estructura, es decir, isomorfos; mas la única experiencia que tenemos o podemos tener es la de nuestros sentidos, bien se nos dé espontáneamente, bien la provoquemos con nuestros experimentos; esto significa que la verificación sólo puede tener lugar dentro de la experiencia natural, precisamente de aquella experiencia que la física trata de superar. Pero aún hay más: el hecho de que lo verificable tenga que ser isomorfo con la única experiencia posible para el hombre significa que las teorías de la ciencia natural sólo tienen valor cuando son convertibles en hechos concretos de la experiencia, para lo cual en algún momento de su desarrollo han de volver a ser traducidas a los términos de la experiencia ordinaria; con lo cual nos encontramos con que la ciencia natural que pretende superar la experiencia ordinaria, que es considerada subjetiva, no funciona sino dentro de los cuadros de esa misma experiencia. El mundo despojado de los atributos subjetivos de la experiencia ordinaria no puede ser verificado sino revestido de nuevo por los mismos atributos subjetivos. Al querer la física y, en general, la ciencia superar la representación del mundo, lo dado en la experiencia ordinaria, para llegar al mundo en sí, hace uso de esa misma representación. La experiencia natural es rechazada por la ciencia por ser subjetiva; mas los conceptos científicos sólo son válidos o contrastables si se dejan traducir a conceptos que piensen cosas o realidades de la vida ordinaria, es decir, dadas en la experiencia ordinaria; por eso siempre estará presente la experiencia ordinaria que se pretende superar; de ahí que, cuando el científico afirma que la experiencia ordinaria es subjetiva y que, por tanto, no nos da las cosas en sí mismas, anula precisamente la base de su verificación; mas, si la experiencia ordinaria nos da las cosas en sí mismas, ¿cuál puede ser el sentido de la ciencia?, o ¿en qué relación están las afirmaciones científicas, muchas de las cuales han pasado a constituir elementos ordinarios de nuestros juicios sobre la realidad, con la realidad ordinaria que vemos y experimentamos en nuestra vida cotidiana?

Tanto si consideramos el mundo que proyecta la física como el método mismo que emplea en la descripción vá-

lida de ese mundo, nos encontramos con que la ciencia física siempre presupone la experiencia ordinaria y el mundo dado en esta experiencia. La ciencia física pretende ir a las cosas; sin embargo, no toma en cuenta todo un nivel de la realidad, precisamente el nivel de realidad que constituye al científico como científico; por ello no se puede decir que la física sea el último saber que corresponde al ideal teórico del que aquí estamos hablando. Esto no significa en modo alguno que para Husserl, y en general para la fenomenología, la ciencia carezca de valor científico; para Husserl estarían fuera de lugar las exageraciones existencialistas en torno al valor de la ciencia; desgraciadamente ha sido una opinión muy extendida la de creer que la fenomenología es, tal como lo expresa Merleau-Ponty, **«desaveu de la science»** (28); la crisis de las ciencias, es preciso repetirlo, no se refiere a su cientificidad, sino a su sentido; la crítica fenomenológica no se dirige a los resultados efectivos de la ciencia, sino a la interpretación o autocomprensión que el propio científico tiene de la praxis científica; ahora bien, la praxis científica es parte de la praxis total del hombre o de la sociedad; y si el científico no entiende su propia praxis es que no da razón de la praxis humana; así la crisis de las ciencias se refiere sólo a lo que las ciencias en general «han significado y pueden significar para el ser humano» (29). La ciencia no puede ofrecernos una visión total del mundo por la autolimitación que se impone; en consecuencia, no responde a aquel ideal teórico que antes bosquejábamos, en orden a una organización racional de la praxis, puesto que sólo podemos organizar nuestra praxis de modo racional con un pleno conocimiento del mundo y de nuestra inserción en él; mas sobre esto poco nos puede decir la ciencia física.

---

(28) MERLEAU-PONTY, M., o. c., pág. II.
(29) K., pág. 3.

CAPITULO III

La motivación de la fenomenología

II. El fracaso de la psicología naturalista

> *"Seguir el* modelo *de la ciencia de la naturaleza implica casi inevitablemente cosificar la conciencia, lo que desde un principio nos lleva a un absurdo."*

La filosofía como ciencia estricta, pág. 69

El proyecto científico que surge en la Edad Moderna tiene una pretensión universal; nada real puede escaparse a los métodos y teorías de la ciencia. El ideal científico llegó a su sazón en el seno de la ciencia física; ésta, sin embargo, prescinde de toda una parte de la realidad, de todo el ámbito de lo subjetivo; como resultado de esta situación, se perfila la necesidad de una ciencia de lo subjetivo, que sería la psicología; de ese modo, entre la ciencia física como ciencia de lo objetivo y la psicología como ciencia de lo subjetivo, se podría obtener un conocimiento científico de la totalidad de la realidad. La psicología es el complemento necesario de la física, si se ha de cumplir el ideal científico; todas las demás ciencias son solamente una parte de estas ciencias básicas y han de reducirse a los principios básicos de la psicología o de la física.

El ideal husserliano de ir a las cosas mismas no puede contentarse con la física. ¿Encontrará ese interés husserliano satisfacción en la psicología? Aparentemente así parece, y en realidad ese fue el punto de partida de Husserl; la psicología es la encargada de estudiar lo que la ciencia física presupone. La realidad, sin embargo, es muy distinta. Vamos a dedicar este capítulo a demostrarlo desde la perspectiva de Husserl. Trataremos en primer lugar (III.1) del horizonte desde el que se proyecta la psicología; veremos después (III.2) cómo se constituye la psicología, para desvelar en el tercer parágrafo (III.3) la concepción que la psicología tiene de lo psíquico, lo cual nos llevará en el último número a formular las razones de la crisis de cientificidad que caracteriza a la psicología.

1. EL HORIZONTE DE PROYECCION DE LA PSICOLOGIA: EL PARADIGMA EPISTEMOLOGICO PREVIO A LA PSICOLOGIA

El nacimiento de una nueva ciencia siempre tiene alguna repercusión en la filosofía; el grado o magnitud de su influencia dependerá de la importancia o amplitud de su ob-

jeto. El nacimiento de la física, cuyo objeto es la totalidad de la realidad corporal, no podía menos de ejercer una profunda influencia sobre la filosofía; esta influencia tiene especial relevancia al implicar tal nacimiento el origen del mundo científico de la modernidad y actualidad. Filosofar desde Galileo había de ser forzosamente distinto que filosofar desde la cosmología medieval. Es indudable que Descartes construye su filosofía desde Galileo; incluso se puede decir que la obra cartesiana está proyectada como **la nueva ontología del mundo recién nacido** y como la epistemología de la física de Galileo.

Dos son los rasgos fundamentales de la ciencia de la naturaleza que habría que fundamentar ontológica y epistemológicamente; por una parte, la radical oposición entre lo objetivo y lo subjetivo, y, por otra, la consideración de la objetividad como corporalidad, o, si se prefiere, la proyección de la naturaleza como ámbito de la pura corporalidad o materialidad; la ciencia, decíamos, se constituye como intento de superar lo puramente subjetivo, para describir, analizar y explicar sólo lo objetivo, que estaría constituido por la mera corporalidad.

Descartes, formado en la filosofía medieval, si bien remozada y modernizada por la Escuela jesuítica española, pensará la nueva cosmovisión creada por el pensamiento científico mediante categorías de la tradición filosófica, elaborando un paradigma científico antropológico que será decisivo para el tipo de saber que debería completar a la física, para la psicología. Según Descartes el hombre está compuesto por dos elementos: por una parte, por la **res extensa,** el cuerpo, que en nada se distingue de cualquier otra corporalidad de las que estudia la física; por otra, por una **res cogitans,** que ciertamente constituye lo fundamental del hombre. El cuerpo como **res extensa** es puramente mecánico, pues está compuesto de diversos mecanismos cuya descripción corresponde a la anatomía y fisiología como partes especializadas de la física. Mientras la **res extensa** pertenece al ámbito de lo objetivo que estudia la ciencia física, la **res cogitans** es la sede de lo subjetivo, de las ideas, de los pensamientos, etc. Es evidente

para Descartes que la **res cogitans** es tan real como la **res extensa,** y es conocido, por otro lado, que Descartes **sitúa** la **res cogitans** en la interioridad del cuerpo, pero en una interioridad que ya no es corporal; el cuerpo, por tanto, **es exterior a la conciencia;** la **res extensa** está fuera de la **res cogitans,** precisamente porque ésta está en el interior de aquélla. El cuerpo no es consciente, pues la conciencia 'empieza' allí donde termina el cuerpo, en una exterioridad que se convierte en interioridad y que, en consecuencia, se esconde, escapándose a la mirada del científico natural, del fisiólogo y del anatomista; el alma, en efecto, no se puede diseccionar y jamás se encontrará la conciencia por mucho que se hurgue en la profundidad del cerebro. El **cogito,** que comprende tanto las acciones, los pensamientos, como las pasiones, las percepciones, no es el cuerpo, pues está más allá del cuerpo. La **res cogitans,** en consecuencia, no es ni puede ser objeto de la física. Este dualismo que justifica la separación que la física establece entre lo objetivo y lo subjetivo es básico también para el proyecto de la psicología y posteriormente para comprender la problemática situación epistemológica de la misma.

La ontología cartesiana influyó decisivamente en el empirismo inglés, sobre todo a través de Locke, quien hizo corresponder a cada término cartesiano un modo de conocimientno: «Después de haber separado Descartes radicalmente **mens** y **corpus,** dice Husserl, introdujo Locke en la filosofía moderna las dos clases de percepciones correspondientes bajo el título de **sensation** y **reflexion»** (1). Para el empirismo todas las ideas proceden de la experiencia; pero la experiencia puede ser de dos tipos: o bien es sensación, dándosenos mediante ella las ideas simples de los objetos externos, o bien es reflexión, experiencia interna o autoexperiencia, por la cual conocemos las operaciones o actividades psíquicas tales como pensar, querer, etc. Así la reflexión es una especie de sentido interno, por el cual percibimos lo interior. A partir de Locke tenemos, pues, dos tipos de conocimientos: uno, por el cual conocemos la

(1) I. L., tomo II, pág. 551.

res extensa y que habitualmente es conocido como percepción externa; y otro, la percepción interna, por el cual conocemos la **res cogitans.** La percepción interna se convierte de ese modo en el tipo de conocimiento básico a la psicología. Este planteamiento encajaba perfectamente con una epistemología ingenua; la ciencia natural nos da el conocimiento de los objetos exteriores, de las cosas materiales o corporales; la experiencia externa es la experiencia que fundamenta la física. Ahora bien: puesto que más allá del cuerpo está el alma, es normal que ésta no pueda ser conocida mediante la percepción externa y a la vez que sólo sea objeto de una ciencia que se base en la percepción interna.

No hace falta insistir en que el empirismo por su parte acentuará el carácter 'real' que la **res cogitans** tenía para Descartes, al describirla como una tabla rasa **(a white paper),** en la cual se depositan las ideas o datos sensibles y reflexivos; además, estos datos aparecen como átomos elementales dotados de fuerzas semejantes a las de las cosas, tales como la de atracción.

Con esto se han puesto las bases de la posibilidad de la psicología científica. El mundo está compuesto de dos capas, la corporal y la psíquica; aquélla está compuesta por el conjunto de fenómenos naturales que son conocidos en la experiencia externa y estudiados en la física; la otra capa de la realidad, lo psíquico, está 'dentro de' unas realidades materiales y se manifiesta en el conjunto de fenómenos psíquicos de los cuales sabemos por la experiencia interna y que debe estudiar la psicología. El cartesianismo y el empirismo constituyen, pues, el horizonte desde el cual se proyecta la psicología científica.

LA CONSTITUCION DE LA PSICOLOGIA CIENTIFICA

El nacimiento de la psicología científica en el siglo pasado tuvo lugar gracias a la adopción de todos los componentes paradigmáticos de la metodología científica, aunque siempre desde el horizonte de proyección anteriormen-

te descrito. Si hasta entonces la psicología no había avanzado como es habitual en toda ciencia constituida como tal, era porque no había adoptado uno de los principios fundamentales de la ciencia y que hemos descrito en el capítulo anterior: el diferente valor epistemológico de lo objetivo y lo subjetivo, y, en consecuencia, la necesidad de superar lo subjetivo para obtener sólo lo objetivo. Si se quería hacer verdadera ciencia de la **res cogitans,** había que eliminar cualquier interpretación subjetiva sobre ella, descartando toda elucubración metafísica en torno al 'alma' y reduciéndose a los datos del fenómeno psíquico. Pero no se trataba sólo de superar las interpretaciones metafísicas, sino—tal como ocurría en la física—de trascender el aspecto subjetivo que el fenómeno psíquico presentaba. Si la psicología quería convertirse en ciencia, de acuerdo al modelo de aquellas únicas ciencias que habían conseguido constituirse en tales, debía superar también la experiencia inmediata, es decir, **eliminar lo subjetivo del fenómeno psíquico y quedarse sólo con lo objetivo de tal fenómeno** (2). Esto, por otro lado, tenía una ventaja decisiva: esa era la única posibilidad de convertir el **cogito** en objeto científico, eliminando de ese modo un obstáculo que impedía a la psicología presentarse como verdadera ciencia, la necesidad de recurrir a la experiencia interna. Hasta entonces la psicología se había basado en la experiencia interna; mas ésta no se deja someter ni a experimento ni a contrastación; el fenómeno psíquico es por definición interior, ¿cómo convertirlo en verdadero objeto de ciencia? Sólo en la medida en que de alguna manera lo convirtamos en exterior. Su exterioridad es su objetividad, pues es la condición indispensable de contrastación; por todo ello la psicología científica nace en el momento en que se rechaza la experiencia que la fundamenta como ciencia y decide considerar el fenómeno psíquico como un fenómeno natural, como una realidad exteriorizable, sólo que subjetivamente dada. Desde ese momento la subjetividad (las respuestas del sujeto de observación o experimentación) no se utilizará más que para constatar la presencia o ausencia de una realidad

(2) Cfr. PhsW., pág. 32; trad. cast., págs. 68 y s.

'objetiva', es decir, de un fenómeno natural, cuyo funcionamiento—origen y función—debe describir y explicar la psicología. De ese modo la psicología queda constituida como la «ciencia objetiva de lo subjetivo» o como la ciencia natural de lo anímico. El fenómeno psíquico no es en este contexto más que el índice de lo objetivo real (3).

3. LA COSIFICACION DE LO PSIQUICO

Una de las tentaciones más frecuentes de los científicos es imitar los métodos y técnicas de aquellas ciencias que han tenido éxito. Es conocida la influencia que Roman Jakobson ejerció sobre Levi-Strauss, al instarle a que utilizara en la antropología el método que en la lingüística se había mostrado plenamente satisfactorio, porque, si ello fuera posible, la antropología se podría convertir en una ciencia tan rigurosa como la lingüística; mas el método sólo funcionó cuando Levi-Strauss demostró que en la vida social había segmentos que gozaban de características similares a las de la lengua, a saber: poseer rasgos sistémicos; la aplicación o trasposición del método sólo se puede dar cuando los objetos son isomorfos. Sólo se puede aplicar un método estructural a situaciones que presentan rasgos estructurales. Pues, ¿cómo estudiar objetos radicalmente distintos con los mismos métodos? Si los objetos son semejantes o del mismo tipo, la trasposición metodológica será viable y correcta; mas si los objetos son diversos, la trasposición metodológica convierte en isomorfo lo que no es, igualando objetos que son distintos; la razón es obvia: el tipo de objeto impone ciertas peculiaridades al método, es decir, al modo de acceder al objeto. Si

(3) Gran parte de los §§ 10-16, 22, 56-58 de la **Crisis** están dedicados a exponer esta serie de secuencias históricas; no se debe pensar, sin embargo, que esta problemática sea exclusiva de la **Crisis**, pues el resumen fundamental de la argumentación lo expuso Husserl veinticinco años antes en el artículo de **Logos, la Filosofía como ciencia estricta**. Por otra parte, hay que tener en cuenta que la búsqueda de lo objetivo más allá de lo subjetivo no implica en principio ninguna desvalorización epistemológica.

hay objetos diversos y distintos habrá diversos y distintos métodos. Un historiador no puede hacer lo mismo que un químico, ni un químico lo mismo que un antropólogo; si la cultura no es una realidad química, el método para estudiarla no puede nunca ser el mismo que utiliza el químico.

La pretensión de la psicología de constituirse en ciencia según los cánones de la ciencia natural no puede menos de llevar consigo una isomorfización de sus objetos. Puesto que el método de la física es adecuado a la realidad física, por responder al carácter mismo de la experiencia de cosas y al sentido mismo de la corporalidad y de la extensión, la isomorfización sólo puede darse en una dirección; lo psicología nivelará su objeto con el objeto de las ciencias naturales, es decir, cosificará la conciencia; en pocas palabras, convertirá la vida consciente o la vida psíquica en una cosa. La adopción de las perspectivas de la física significa que lo objetivo que se busca o lo real del fenómeno psíquico que la psicología quiere describir, y que según ella sería lo verdaderamente psíquico, es una cosa física del mismo tipo que el resto de las cosas corporales y sometido, en consecuencia, a las mismas leyes y modelos de causalidad, pues lo que la ciencia natural deja porque es 'subjetivo', la psicología lo convierte en un «ser verdadero» que, por tanto, existe en el mundo objetivo (4); mas este ser que constituye lo subjetivo ha de ser estudiado precisamente en su carácter objetivo, en aquellos aspectos que conforman su carácter de realidad objetiva: por eso la psicología científica es una «ciencia natural de lo anímico» (5), pues se pregunta por el alma, pero ésta no es sino una serie de procesos reales en el cuerpo (6).

El cuerpo es un organismo físico cuyos procesos y estructuras se estudian en la anatomía y fisiología; pues

---

(4) Mn. B. I 14/IV, pág. 19.

(5) Id. II, pág. 175: «die Naturwissenschaft vom seelischen Sein der Animalien (der Menschen und Tiere)». Cfr. también PhsW., página 23; trad. cast., pág. 59.

(6) «Sie ist naturwissenschaftlich nichts für sich, sie ist eine blose Schicht realer Vorkommnisse an Leibern». Id. II, ib.

bien, a este cuerpo anatómico-fisiológico le son «metidos» **(eingelegt)** (7) una serie de procesos anímicos como resultados causales de los procesos neurales del cerebro. La actividad consciente surge 'porque' el cerebro tiene una organización determinada, no siendo otra cosa sino un aspectos más del funcionamiento corporal; el anterior 'porqué' es del mismo tipo que cualquier otro 'porqué' de la ciencia natural, puesto que la conciencia no es sino un aspecto del cuerpo, sólo que visto desde una perspectiva subjetiva; del mismo modo que la libertad, la conciencia de la posibilidad de hacer una cosa u otra, no es sino el resultado de una serie casi infinitamente compleja de causalidades que por su complejidad inabarcable tiene que dar la 'impresión', vista subjetivamente, de libertad. Del mismo modo que en la naturaleza del físico no existe la luz en cuanto luz, es decir, en cuanto ámbito que sirve al sentido de la vista, sino sólo movimientos ondulares o corpusculares, para el psicólogo científico lo real 'objetivo' no es el pensamiento, la conciencia, el amor, el deseo, sino los procesos cerebrales y neurales que están a su base y que por su complejidad aparecen en forma distinta a lo que 'realmente' son. ¡Con qué claridad expresa esta postura H. J. Campbell hablando del comportamiento nutritivo de los animales! Cuando un animal deja de comer «decimos que 'ya está harto' sin caer en la cuenta de que no hemos dicho nada que tenga sentido. Una afirmación significativa sería que el proceso neuronal de la saciedad ha impedido que llegue a las zonas de placer un contingente suficiente de impulsos nerviosos, por eso el animal no tiene deseos de comer» (8). Creo que sobra todo comentario. Para el psicólogo no tiene sentido objetivo (valor científico) decir que 'veo una mesa'; el valor científico de tal proposición se expresaría en una que podría rezar de esta guisa: 'En un sistema autorregulado situado en tales coordenadas espaciotemporales han tenido lugar tales procesos neura-

---

(7) O. c., pág. 181.

(8) CAMPBELL, H. J., **Las áreas del placer,** Madrid, 1976, pág. 74. Esta tesis ha sido también asumida por MOSTERIN, quien dice que «el placer consiste en la excitación eléctrica de determinadas zonas del cerebro». Cfr. **Racionalidad y acción humana,** Madrid, 1978, pág. 101.

les que han llevado a la producción de una copia de un objeto situado fuera del sistema; en virtud de tal imagen y de otras circunstancias estimulares se origina un proceso de movimiento muscular que provoca una vibración de aire determinada que corresponde a la proposición que en un lenguaje harto ambiguo sería 'veo una mesa'.

La psicología científica tiene como objetivo el estudio de lo psíquico, pero sólo como aspecto variable en función de la realidad física (9); su ideal es objetivar totalmente lo subjetivo, porque sólo así puede cerrarse la totalidad de la naturaleza (10), al reintegrar en su seno aquella parte que la ciencia física no podía tratar con su metodología. Su ideal es explicar a partir de los procesos fisiológicos los procesos psíquicos reduciéndolos a aquéllos, es decir, reduciéndolos a ser una mera continuación de lo físico-químico. Cuando la psicología haya terminado de conocer todos los enlaces fisiológicos y todas las causalidades que se han dado en el sistema nervioso de un individuo a lo largo de su historia—historia vivida en parte (lo MIO) y en parte heredada (lo OTRO)—, lo subjetivo habrá sido explicado y el espíritu reintegrado al reino de lo objetivo o de lo natural. Entonces y sólo entonces habremos completado la ciencia natural y convertido la psicología en una verdadera ciencia objetiva de lo subjetivo; sólo entonces habremos conseguido **naturalizar** o **cosificar** lo psíquico, lo subjetivo o la conciencia; de ese modo la subjetividad, aquel lugar recóndito e interior que Descartes había situado más allá del cuerpo, habrá sido totalmente recuperada y todos los sueños de la metafísica disipados. Las leyes que rigen la naturaleza son válidas también para el espíritu. Las cualidades de lo psíquico serán en definitiva cualidades de lo

---

(9) HUSSERL, E., PhsW., pág. 13; trad. cast., pág. 49.

(10) En el sentido en que lo menciona MERLEAU-PONTY en el prólogo a la **Phénoménologie de la perception,** pág. II, cuando dice «je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer sur moi l'univers de la science».

extenso, puesto que lo psíquico no es sino uno de los «pedazos» **(Stücke)** del cuerpo (11).

Si este es el ideal final de la psicología, es que desde el principio se había proyectado en esa perspectiva. La psicología científica se constituyó desde el principio sobre la base de una concepción cosificadora de la conciencia, de la subjetividad, en definitiva, del **cogito** cartesiano.

4. LA CRISIS DE CIENTIFICIDAD DE LA PSICOLOGIA

Hemos dicho en el capítulo anterior que la física no puede ser la ciencia que satisfaga el ideal de **ir a las cosas mismas,** pues por definición de la misma física deja ámbitos sin estudiar; la física es una ciencia parcial. Contra este argumento se suele indicar que tal parcialidad deja precisamente un hueco epistemológico al saber de la psicología, que se encarga de estudiar lo subjetivo que la física deja. La física no responde al ideal de **ir a las cosas mismas** porque carece de universalidad, es decir, va sólo a una parte de las cosas. ¿Irá la psicología a la otra? La otra parte de las cosas es la capa subjetiva que dejaba la física. ¿Será la psicología estudio verdadero de la subjetividad? ¿Será la psicología verdadera ciencia?

Ya de antemano podemos adelantar que la crisis de cientificidad de la psicología es radicalmente distinta de la crisis de cientificidad de la ciencia natural, pues mientras en ésta no afectaría a su realidad científica, sino sólo al significado que pueda tener para el hombre, la crisis de cientificidad de la psicología afecta al núcleo mismo de su cientificidad; la crisis de cientificidad de la psicología se referiría a que todavía no es verdadera **psico**-logía; por tanto, que, pretendiendo ser estudio científico de lo psíquico, no es tal estudio, dedicándose a hablar de una realidad que no es lo psíquico. Si esto fuera cierto, el proyecto de

(11) K., pág. 219.

ir a las cosas mismas no podría realizarse en una ciencia unitaria que constara de la física y de la psicología, sino en una dirección total o parcialmente distinta. Vamos a dedicar las próximas líneas a exponer las razones que Husserl considera decisivas a la hora de enjuiciar el carácter no científico de la psicología en cuanto **psico**-logía.

Son varios los puntos problemáticos de la psicología que Husserl menciona. Vamos a recorrerlos brevemente. Se refiere Husserl en primer lugar a la «ingenuidad fenomenológica» (12) de la psicología científica. Toda ciencia se rige por el conocimiento ordinario a la hora de distribuir los campos cognoscitivos; pero el primer trabajo de toda ciencia es precisamente el tratar de diferenciar al máximo los diversos fenómenos que constituyen su campo objetivo. No se comprende cómo la mineralogía o geología podría proceder al establecimiento de hipótesis explicativas, si antes no han descrito con la máxima fidelidad la multiplicidad de las formas que tienen que clasificar y explicar estructural y genéticamente. ¿Qué diríamos de un geólogo que sin más especificación hablara de 'montañas' y que sin más se pusiera a explicar la génesis de las montañas? ¿No deberá hacer antes una descripción de la diversidad fenoménica de los accidentes del terreno que llamamos 'montañas', describiendo, por ejemplo, las diversas posiciones de los estratos que las componen? Pues bien: la psicología científica, en lugar de empezar fijando terminológicamente los diversos fenómenos que quiere estudiar, utiliza una serie muy reducida de palabras tomadas de la vida ordinaria, muchas de las cuales designan fenómenos muy heterogéneos, pretendiendo con ellas haber agotado el campo fenoménico de lo que quiere estudiar; acto seguido pasa, sin más requisitos, a «explicar» esos fenómenos. Palabras de este tipo son, por ejemplo, sensación, percepción, sentimiento, emoción, conciencia del tiempo y unas pocas más; jamás hace la psicología científica el esfuerzo de someterlas a una fenomenología para tratar de diferenciar con claridad lo que se quiere explicar; en la medida en que la

(12) PhsW., págs. 25 y s.; trad. cast., págs. 61 y s.

psicología no realiza esta tarea previa epistemológicamente ineludible, ofrecerá muchas explicaciones que no sabemos muy bien a qué se refieren, porque el término de la experiencia ordinaria al que se refiere la explicación es lo suficientemente vago como para no saber qué fenómeno de los muchos que tal término incluye se toma como fenómeno a explicar en la teoría psicológica en cuestión. Si la psicología quiere ser una verdadera ciencia, sería absolutamente imprescindible atender a lo que esas palabras designan, al ámbito de la experiencia que las palabras designan y tratar de llevar esas palabras a experiencia científica (13).

Ahora bien, la psicología científica se proyecta como científica postulando sólo el método de la física, es decir, negando todo valor científico a cualquier descripción de aquello a lo que las palabras que designan los fenómenos psíquicos se refieren; precisamente por considerar sólo como la perspectiva subjetiva que tenemos de la realidad objetiva del psiquismo. La ingenuidad fenomenológica que hace que la psicología científica no tenga una base diferenciada de fenómenos que explicar es inherente al modo en que se proyectó la psicología científica.

Pero el punto más problemático de la psicología radica en la naturalización de lo psíquico. La psicología científica carece de la cientificidad que pretende, porque, en lugar de estudiar su objeto tal como éste aparece, empieza imponiéndole una interpretación (una aprehensión) que lo desvirtúa negándolo; en consecuencia, la psicología científica, al considerar lo psíquico, no puede menos de quedarse sin objeto precisamente en cuanto psico-logía y, por tanto, negarse en cuanto tal ciencia. En lugar de profundizar en el sentido del ámbito que designan las palabras

---

(13) La importancia que esta crítica sobre la ingenuidad fenomenológica tiene para Husserl se ve en que aparece en el primer escrito crítico sobre la psicología, en **La Filosofía como ciencia estricta** (cfr. la nota anterior), y la vuelve a mencionar en el último trabajo de su vida, veinticinco años después, en la **Crisis.** Cfr. K., pág. 226, líneas 15 y s.

a las que se refieren sus estudios y clarificar la experiencia que da algún sentido a esas palabras, considera lo psíquico como un hecho de la misma naturaleza que el resto de los hechos dados en la experiencia de cosas, porque sólo bajo ese presupuesto puede aplicarles la misma metodología.

Ahora bien, la diferencia entre lo designado por cualquier palabra que se refiera al ámbito psíquico y los fenómenos naturales dados en la mal llamada «experiencia externa» es fundamental. Vamos a mencionar tres aspectos claves de esta diferencia, dejando para otro lugar profundizar en ellos. Tomemos, por ejemplo, un deseo y la cosa deseada, una fruta; la fruta está ahí, en un espacio y un tiempo determinado; el deseo, sin embargo, no se puede decir que esté en un espacio determinado; es mi deseo y en cuanto yo soy mi cuerpo, el deseo está en mi cuerpo; sin embargo, no puedo localizar la conciencia que yo tengo del deseo como localizo mi mano o mi cabeza; el deseo no aparece en un lugar como aparecen algunas partes de mi cuerpo. Ciertamente mi cuerpo sirve para situar en alguna medida el deseo; pero cualquier localización de lo psíquico en él es **sui generis,** pues sólo es indirectamente localizable; por eso el deseo no está en ningún espacio directamente asequible; lo psíquico sólo adquiere espacialidad indirectamente. Consideremos un movimiento voluntario de mi brazo; soy yo quien muevo el brazo; ese movimiento tiene una espacialidad asequible a cualquiera; es el movimiento de una realidad física perfectamente localizada, que puede, además, componense causalmente con cualquier otro movimiento, dando un resultado analizable cuantitativamente según las leyes de la mecánica. Mas ese movimiento objetivo es, a la vez, un fenómeno psíquico: yo soy quien mueve mi brazo; ese movimiento es **mi** movimiento; yo lo «siento» desde dentro de mí mismo; pues bien, este segundo aspecto del movimiento de mi brazo ya no tiene una realidad física y una localización como el anterior; evidentemente **tampoco se compone con ningún otro movimiento;** sólo indirectamente tiene un lugar por mediación de mi cuerpo, porque ese movimiento, como cualquier movimiento de mi cuerpo, está

en el espacio que ocupa mi cuerpo (14). En segundo lugar, la «causalidad» tiene un sentido totalmente distinto si se habla de causalidad natural (entre cosas) o de causalidad entre fenómenos psíquicos o entre algo anímico y lo corporal, por ejemplo, la causalidad entre el deseo de algo y los movimientos para obtenerlo. Una cosa «real» significa una cosa con una causalidad fija; una cosa es una unidad real que muestra en los cambios sucesivos una casualidad fija (15); por lo tanto su experiencia incluye «un estilo familiar de conducta causal» (16); conocer una cosa es conocer (es decir, prever) cómo se comportará causalmente, cómo va a reaccionar si entra en contacto con otra realidad; esto significa sólo que la causalidad natural no es «otra cosa que una regulación empírica de la coexistencia y sucesión» (17), que nos posibilita las expectativas en torno a las cosas; la causalidad natural es «totalmente causalidad inductiva» (18); el estilo causal de las cosas se nos da en forma de seguridad de la expectativa: «ahora ha de pasar esto de acuerdo con la tipología de tal cosa»; desde esta perspectiva, una cosa sólo es una «unidad por correspondencia (Zusamengehörigkeit) inductiva..., mera unidad por causalidad inductiva» (19).

No se puede decir lo mismo de lo anímico, del alma; es cierto que el alma, en cuanto encarnada, participa de la inductividad general del mundo; que tiene un estilo inductivo general, que nos permite respecto a ella cualquier previsión o expectativa; pero en sí misma considerada, no es «mera unidad por causalidad inductiva» (20); la esencia real de lo espiritual no tiene como nota definitoria la cau-

---

(14) Cfr. K., § 62.

(15) PhPs., pág. 101; PhsW., págs. 33 y s.; trad. cast., pág. 70. Cfr. también LANDGREBE, **El camino de la fenomenología,** págs. 228 y siguientes.

(16) PhPs., pág. 102.

(17) O. c., pág. 134.

(18) O. c., pág. 135.

(19) O. c., pág. 138.

(20) O. c., pág. 139.

salidad inductiva (21); y todo esto porque lo psíquico es una vida en sí misma unitaria; lo que llamamos alma tiene una identidad personal, cuya individualidad no proviene de la causalidad, sino de sí misma; por eso dice Husserl que «la diferenciabilidad e identificabilidad mundana espacio-temporal no da a uno nada esencial; el individuo es individuo por sí mismo» (22); el espacio y tiempo no son los principios de la individuación; la acción de lo psíquico no es acción material inmediatamente sobre las otras cosas, sino sobre el propio cuerpo como «dominio egóico» **(ichliches Walten)** que se ejerce sobre el cuerpo. La vida psíquica tiene unidad (identidad) por sí misma. Más aún, en esa vida unitaria se constituyen otras muchas unidades: «El alma no sólo es vida que pasa, sino una vida en la que se constituyen nuevas unidades peculiares, habitualidades» (23), por ejemplo, posibilidades perceptivas, posibilidades de sentir, comprender, etc., y que nos remiten a la unidad que pertenece a cada vida psíquica de tener un yo idéntico a través tanto de las características personales permanentes como de aquellas que eventualmente pueden cambiar: «La individualidad espiritual permanece a través de todos estos cambios» (24). Por eso encontramos en lo psíquico «nuevos principios de unificación de lo múltiple», que hacen que conceptos tales como procesos reales o propiedades reales tengan un sentido totalmente nuevo y «en especial la causalidad anímica y específicamente personal como causalidad de motivación espiritual es algo totalmente distinto de la causalidad inductiva» (íb.).

No niega Husserl la existencia de complejos de expectativas que permiten la inducción, pero esta causalidad inductiva «no tiene por qué constituir una unidad en su estilo totalmente externa; pues lo que aquí se une inductivamente ya está internamente unido» (íb.). La exterioridad típica de los procesos unidos según una causalidad

---

(21) O. c., pág. 140.
(22) K., págs. 222, 480.
(23) PhPs., pág. 140.
(24) O. c., pág. 141.

inductiva es en este caso secundaria, pues toda unidad psíquica consta de elementos que no son externos entre sí, sino que se «implican» unos a otros, siendo el uno **razón** del otro.

Este aspecto nos lleva a la tercera característica diferencial de lo psíquico y de lo natural, cuyo descuido por parte de la psicología científica conlleva el que ésta poco puede decir de su objeto. **La característica fundamental que diferencia lo psíquico de lo natural es la intencionalidad.** Toda conciencia, todo lo psíquico, es siempre conciencia-de; en él se hace consciente lo que no es él. Toda conciencia implica lo que no es ella, va más allá de sí misma; es, por tanto, exterior a sí mismo. Lo natural, por el contrario, es lo que es en sí mismo. La relación entre dos cosas naturales será siempre de causalidad exterior. Lo psíquico, por el contrario, se presenta siempre como algo intencional que por sí mismo implica otras cosas; que tiene su sentido en otras cosas, en otro momento, en otra experiencia. Por eso la relación de lo psíquico a lo otro es interior, porque no es lo que es sino estando fuera de sí. Los hechos que suele aducir la psicología científica y que pertenecen al ámbito de la naturaleza son lo que son por sí mismos.

Por todo ello, cualquier isomorfización de lo psíquico y de lo físico es una **metábasis eis allós genos,** que hace que la psicología olvide tratar de su objeto y que, por tanto, deje de ser **psico**-logía. La «realización cosificadora» de lo psíquico conlleva una negación de lo psíquico, pues le atribuye propiedades opuestas a las suyas.

Esto no quiere decir que lo que la presunta **psico**-logía descubre sea falso; de nuevo aquí hay que matizar; la crisis de cientificidad de la psicología tampoco se refiere a su validez interna, sino a la interpretación que se hace de esos descubrimientos; en efecto, lo que Husserl critica a la psicología científica naturalista es que hable de lo psíquico; por tanto, que sea **psico**-logía. Tampoco se podría decir que esa psicología naturalista es explicativa, mientras que junto a ella habría otra descriptiva. Esta con-

cepción suele ser bastante frecuente, y por los años en que se formó la fenomenología de Husserl, en la primera década del siglo, era un modelo usual. Pues bien, esta postura en realidad es una ratificación o sanción de la postura que comentamos, pues la explicación «no es un método que supere el ámbito descriptivo, es decir, el realizable en una intuición efectivamente de experiencia. Pero esto sólo se da en un conocimiento descriptivo, y como método científico, en un procedimiento intuitivo que termina verificándose en datos descriptivos» (25). Si la descripción me da determinados datos, querer explicarlos significa trascender el dominio de esos datos, pero mediante otros datos que directa o indirectamente se han de tener que verificar a nivel descriptivo. Por eso, pretender utilizar la psicología naturalista como explicativa en relación a los fenómenos psíquicos significa considerar lo psíquico del mismo nivel que aquellos procesos que sirven para explicar, a saber como un conjunto de hechos neurofisiológicos. Por eso tampoco se puede traspasar el esquema epistemológico de la ciencia natural, descripción-explicación, a la psicología.

No sobraría tampoco en este lugar referirse brevemente a la coincidencia de esta autocomprensión de la psicología científica con la práctica económica dominante en toda la edad moderna y que, por supuesto, sigue siendo la base de nuestra época. En efecto, el proyecto epistemológico de la psicología, que consiste fundamentalmente en reducir —en el segundo sentido de reducción— el hombre a pura realidad material, es semejante a la práctica económica que considera a los trabajadores como puras máquinas de metabolismo energético; es sabido, además, que la propia psicología incide en esa situación colaborando en afianzar y extender esa realidad. A este respecto, es muy interesante tener en cuenta la aportación husserliana, procedente en este punto ya de 1910, a una crítica de las superestructuras, y, por tanto, la contribución de la fenomenología a profundizar desde su proyecto en la puesta

(25) K., pág. 227.

en marcha de una corriente de opinión que en adelante sería asumida por las filosofías críticas. Es un profundo error de interpretación considerar que esa crítica se da sólo en los últimos años de la fenomenología, en concreto en la **Crisis**; la crítica, que procede de los primeros años de la fenomenología, pues está presente con toda claridad y contundencia en el artículo de **Logos** (1910/11), pertenece a la estructura misma del proyecto fenomenológico, de modo que, si no se la tiene en cuenta, no puede ser comprendido.

La fenomenología parte del rechazo de la pretensión de que la ciencia natural y la psicología científica suponen la verdadera **vuelta a las cosas mismas**; en el caso de la ciencia natural, porque por definición prescinde de todo el ámbito de la experiencia ordinaria, que es precisamente el único en el que cabe la verificación científica; en el caso de la psicología naturalista, porque «no tiene sentido exigir una explicación causal psicofísica para las peculiaridades espirituales de un hombre, como lo necesario y únicamente necesario desde una perspectiva científica, para obtener lo que la explicación natural obtiene en la esfera física. Eso significa querer conocer mediante una experiencia que se dirige al ser corporal y querer conocerlo científicamente por mediación de la fisiología y, en general, por mediación de la biología» (26). La cosificación de la conciencia que está en el proyecto de la psicología científica implicaría que el conocimiento de las personas se obtendría conociendo las bases materiales de las personas. Ahora bien, «si yo me limito al cuerpo..., jamás llego a otra determinación que no sea corporal, relación a otros cuerpos y a otras causalidades corporales» (íb.). Pero en ese momento ha desaparecido toda mímica, toda «mirada», toda expresión, en una palabra, todo el mundo humano y social (27), todo aquel mundo sólo en el cual tiene sentido la ciencia, su verificación y las consecuencias prácticas que de ella se derivan. Por eso, según Husserl, el prejuicio

(26) K., pág. 479.
(27) Cfr. K., pág. 480.

naturalista ciega a quienes lo siguen, para la comprensión de las ciencias históricas, de las personas y de la cultura, convirtiéndose para ellos el mundo en una máquina que funciona de un modo determinado (28). La salida lógica del naturalismo o cosificación de la conciencia no puede ser sino la negación de lo humano, y en consecuencia, la de la propia ciencia psicológica, pues sólo en un mundo humano tiene sentido.

No hace falta mencionar también que esa postura implica la consiguiente defensa de lo que es, es decir, el convencimiento de que lo que es **debe ser.** Tampoco es necesario comparar esta postura con las ideologías y prácticas políticas que se desarrollan en la misma hora del determinismo económico y prejuicio naturalista.

Por todo esto se puede concluir que la psicología no ha logrado aún su madurez científica en cuanto **psico**-logía, en cuanto ciencia de lo psíquico. Es sabido. además, que la psicología científica suele ir acompañada de una mala conciencia epistemológica, pues, rechazando como subjetivo y anticientífico todo recurso al autoconocimiento, termina edificándose sobre el mismo autoconocimiento, desde el momento en que la inmensa mayoría de sus teorías se construyen sobre las respuestas que los sujetos de investigación dan sobre sí mismos en torno a sus «sensaciones», «conocimientos», «sentimientos», etc. Pero, por desgracia, ese lenguaje que trata de describir una vida, es tomado como lo subjetivo que indica una realidad objetiva. Pero una vez situados en esa vida «objetiva», en ese dominio cerrado natural del alma (29), la psicología pretende negar la vida subjetiva.

La psicología como ciencia de las personas, ciencia que pretende darnos un conocimiento científico de las personas, sigue sin saber muy bien qué nos quiere dar a cono-

(28) Cfr. PhPs., pág. 143.

(29) «Geschlossene Naturseite der Seele», PhPs., pág. 143.

cer de las personas (30). Por todo ello, Husserl no podrá encontrar su ideal científico en la psicología. Así, pues, el ideal de racionalidad teórica, **ir a las cosas mismas,** que está a la base del movimiento fenomenológico no se halla ni en la ciencia natural ni en la psicología, por lo que será necesario ensayar otros caminos. Ni la ciencia natural, que construye teorías sólo sobre la pura corporalidad, ni la psicología naturalista, pueden ser los saberes que respondan al interés teórico de cientificidad radical y estricta correspondiente al lema fenomenológico de **ir a las cosas mismas.**

---

(30) No estaría de más aludir a recientes críticas por parte de algún psicólogo a la abusiva utilización del modelo del ordenador para captar los procesos mentales. Véase M. DE VEGA, «La metáfora del ordenador: implicaciones y límites», en DELCLAUX, I., y SEOANE, J., **Psicología cognitiva y procesamiento de la información,** Madrid, 1982, páginas 71 y ss., donde se trata de hacer ver los «síntomas inequívocos de envejecimiento» de esta metáfora.

CAPITULO IV

El primer sentido de la reducción y la instauración de la actitud fenomenológica

"Si todo eso es correcto, la ciencia natural no puede ser, en sentido estricto, una ciencia de los fenómenos. Ciencia natural significa con total corrección: ciencia de la naturaleza. La naturaleza se nos da, ciertamente, en la conciencia mediante fenómenos. Pero con eso se dice que los temas propios de las ciencias naturales no son los fenómenos en su ser propio, sino la realidad que se manifiesta fenoménicamente; los fenómenos mismos son tema de la fenomenología."

Husserl, **Phanomerologie und Psychologie** (1917), pág. 487.

Según hemos aclarado en el capítulo I, la reducción puede ser entendida en dos sentidos, siendo su relación a la epojé muy diversa en uno y otro. El primer sentido, aunque no puede ser llamado ideal de la fenomenología husserliana, juega un papel fundamental en ella. Más aún, el no haber sido claramente diferenciado del segundo, llevó a malinterpretar toda la fenomenología y a desconocer en último término las posibilidades filosóficas que la fenomenología brinda. Vamos a dedicar este capítulo a analizar lo más ampliamente posible las diversas facetas de este concepto de reducción, exponiendo, además, hasta dónde alcanza tal concepto en la temática husserliana; pues tal como veremos, la llamada «epojé trascendental» no puede corresponderse, en la mayoría de los casos, más que con este concepto de reducción, de modo que allí donde nos encontramos con una determinada concepción de la epojé, no tenemos aún la genuina reducción fenomenológica trascendental, que equivale al segundo sentido de reducción, el único que realmente interesa a Husserl. Del mismo modo, el problema que aquí se plantea influirá decisivamente en la posición husserliana respecto a la sociedad desde un punto de vista fenomenológico.

Ahora bien, este primer sentido de la reducción es el necesario en la psicología fenomenológica; por eso tenemos que hablar de la posición de la psicología en la fenomenología y de la diferencia entre la epojé que servirá de motivo a esta reducción y la epojé trascendental, que, si en principio parecen semejantes o idénticas, tienen una motivación radicalmente distinta. En este capítulo vamos a tratar los siguientes puntos: (IV.1) necesidad de volver a la experiencia inmediata como un imperativo del lema fenomenológico de **vuelta a las cosas mismas.** El estudio de esta experiencia será objeto de la psicología fenomenológica o intencional en su más amplio sentido (IV.2). Este número será relativamente largo, y en él descenderemos a análisis concretos; con lo que ha de servir, bien que a un nivel muy superficial, para introducirse en el estilo del método fenomenológico; en esos análisis nos esforza-

remos por presentar el importante concepto de **intencionalidad implicativa.**

Una vez estudiado el sentido y puesto de la psicología intencional, interesa exponer el cambio de actitud operado con la psicología intencional, para concluir que, a pesar de él, aún seguimos en la actitud básica propia de las ciencias y que llamaremos **La actitud natural.** Para formular con precisión este aspecto, diremos con una palabra no muy correcta, pero que nos será muy útil, que **la conceptualidad básica** de la psicología intencional es la de las ciencias, a saber, la propia de la actitud natural (IV.3).

1. LA VUELTA A LAS COSAS MISMAS COMO VUELTA A LA EXPERIENCIA INMEDIATA

En el deseo de cumplir el ideal de volver a las cosas mismas, nos hemos tropezado con dos saberes, ninguno de los cuales era capaz de presentarse como la genuina realización del ideal científico propugnado por la fenomenología, pues ninguno de ellos se puede decir que nos dé un conocimiento de toda la realidad, ni cada uno de ellos por separado ni los dos juntos. El problema fundamental de la ciencia radica en que por sí misma desconoce la relación de sus adquisiciones y metodología con aquella expriencia que ella misma rechaza como subjetiva, pero que utiliza como absolutamente necesaria. Este problema, por otro lado, no es sencillo de resolver, pues incluso en el nivel actual de la reflexión epistemológica existen diversas teorías sobre el modo en que la ciencia se relaciona a esta experiencia. La disputa sobre la pretensión o no de valor de verdad de la ciencia está en íntima conexión con este punto. La ciencia deja, por propia autolimitación metodológica, por otro lado plenamente legítima, todo el ámbito de la experiencia inmediata; sin embargo, de ese mismo ámbito tomará en gran medida la tipología de las cosas que le sirve de orientación en su propio quehacer científico; incluso aceptará como decisivo el testimonio de esta experiencia para juzgar sobre la existencia o no de las cosas, si bien rechaza de plano el contenido que esa

misma experiencia da a las cosas (1); desde ese momento todo el contenido que según nuestra experiencia inmediata tiene el mundo queda fuera del interés de la ciencia.

Todavía es mayor el problema que acompaña a la psicología, al plantear en los mismos términos que la ciencia natural su relación a esa experiencia que en principio parece ser su tema. La psicología naturalista, en su esfuerzo por reducir lo psíquico a sus procesos reales, lo rechaza en su carácter de psíquico, al devaluarlo como algo meramente subjetivo; con ello lo subjetivo en cuanto tal, lo psíquico, queda sin ser objeto ni de la ciencia natural ni de la psicología. Lo que se nos da en la experiencia inmediata ordinaria desaparece de la consideración del psicólogo, para ser reemplazado como tema de su interés por un estudio de los procesos de «causalidad» que se inauguran a nivel de la pura materialidad, estudiada por la ciencia natural, y que desemboca en lo psíquico.

Pero en este caso la situación es más delicada, pues no ocurre como en la ciencia natural, que conscientemente prescinde de ese ámbito, sino que aquí, queriéndolo estudiar explícitamente, termina siendo reducido a los procesos reales-causales que le subyacen, identificando lo psíquico con esos procesos. Para la psicología naturalista, lo psíquico, en realidad, no existe, pues, aun queriéndolo estudiar explícitamente, para la psicología naturalista toda la realidad de lo psíquico se reduce a lo que no es psíquico: de ahí proviene su falta de cientificidad en cuando psico-logía. Por eso, estos saberes no cumplen el ideal de ir a las cosas mismas.

Quien pretenda ir a las cosas mismas debe empezar por un nivel anterior al de la ciencia y al de la psicología científica, pero que tanto la una como la otra presuponen, por ese nivel que en las dos ciencias queda sin estudiar en sí mismo, el nivel de la experiencia inmediata. Sólo cuan-

(1) Cfr. más adelante, en el capítulo VI, 1.1, sobre la reducción, la explicación concreta que Husserl da sobre este punto en un texto muy importante y al que ya nos hemos referido más atrás.

do sepa realmente qué son las cosas en este nivel, tanto en cuanto a la existencia como en cuanto a su contenido, podré caminar con seguridad por aquellos saberes que pretenden ir más allá de esa experiencia, sabiendo a qué se refieren en concreto y qué es lo que explican o pueden explicar.

El deseo de cientificidad, de volver a las cosas mismas, obliga, antes de nada, a analizar estas cosas en la forma más directa y natural que tienen de darse, pero limitándonos a cómo se dan en toda amplitud y complejidad que presentan en la experiencia inmediata, puesto que éste es el primer saber que de ellas tenemos. Antes de decidir si este saber es subjetivo, en el sentido peyorativo que tiene esta palabra en la filosofía moderna, lo tengo que analizar en sí mismo. No puedo pasar a operar con otro tipo de saber más fundado para ir a las cosas mismas si antes no he analizado el primer modo de la apertura del hombre a las cosas. Por eso la investigación del que quiere practicar la vuelta a las cosas mismas tiene que empezar necesariamente por la fenomenología, y en ésta, por el análisis de la experiencia inmediata, en su doble vertiente, como experiencia de las cosas del mundo y de mí mismo, y como experiencia, incluida en aquélla y en ésta, de los otros.

2. LA PSICOLOGIA INTENCIONAL Y SU METODO

2.1. Importancia de la psicología en la fenomenología.

La vuelta a las cosas mismas ha de ser, ante todo, y en primer lugar, una vuelta a la experiencia inmediata. El análisis de esta experiencia inmediata constituirá uno de los núcleos fundamentales de las aportaciones de la fenomenología a nivel de análisis concretos; por eso es tan importante exponer el método de acceso a esta experiencia inmediata, que en la fenomenología de Husserl equivale al estudio del acceso a la psicología fenomenológica como ciencia fenomenológica de esa experiencia inmediata.

La importancia de la psicología en la fenomenología de Husserl se desprende del hecho de que su primera obra fenomenológica, las **Investigaciones lógicas**, fuera concebida inicialmente como una psicología descriptiva, e incluso de que, aun después de haber descubierto la reducción trascendental, siga hablando de la fenomenología como de una «psicología trascendental» (2). Si posteriormente prefiere hablar de fenomenología trascendental en lugar de psicología, será porque ya ha comprendido con claridad la limitación que es inherente no sólo a la psicología naturalista, sino también a la psicología intencional, mientras no se haya practicado la reducción trascendental. Sin embargo, siempre que Husserl quiere presentar un acceso motivado a la reducción y, por tanto, a la fenomenología trascendental, recurrirá bien a la psicología intencional fenomenológica, bien a unos análisis expresamente calificados de psicológicos. El texto del Seminario de 1910, que precede a la decisiva **Grundproblevorlesung 1910/11**, empieza siendo titulado «Psicología pura» (3). Por los años 1920/30, el llamado **camino de la psicología** a la fenomenología trascendental, es decir, la motivación de la fenomenología mediante el estudio de la problemática de la psicología, tiene una importancia insustituible. A partir de entonces se puede comprender que la reflexión psicológica pertenece **estructuralmente** al método fenomenológico como preparación insustituible de la reducción trascendental. Por eso es un error hablar de la perfección o imperfección del **camino de la psicología**, tal como lo apunta Iso Kern (4), pues es insustituible, ya que incluso la comprensión de la epojé trascendental exige, tal como veremos en el capítulo V, unos análisis previos que sólo se pueden

(2) Cfr. Ha. XIII, pág. 169.

(3) Cfr. Ha. XIII, págs. 72 y 500.

(4) Cfr. KERN, I., **Husserl und Kant**, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, pág. 216. La razón expuesta por I. Kern es que por la psicología no se lograría lo concreto porque se basa en una abstracción, por lo que con la psicología no se podría llegar a la subjetividad trascendental concreta; en esta argumentación se comete el error, que hemos comentado al principio, de confundir la reducción trascendental con los caminos que la motivan.

llevar a cabo en una actitud propia de la psicología fenomenológica o intencional. Así lo entendió el propio Husserl cuando califica en una corrección de los años 25/30 los análisis del § 34 de **Ideen I** de psicológico-fenomenológicos (5).

Esto no quiere decir que Husserl hubiera comprendido desde el primer momento esa relación con claridad; la denominación de «psicología pura» al texto del seminario antes mencionado nos hace ver que por entonces aún no tenía claridad sobre este puro; del mismo modo la terminología de la **Grundproblemevorlesung** es ambigua, pues por una parte parece separar la actitud fenomenológica de toda actitud psicológica, debido a que la psicología sería una ciencia mundana llevada a cabo en actitud natural, pero por otra, admite la posibilidad de distinguir lo «psíquico trascendental» de lo «empírico psíquico» (6); precisamente la nueva ciencia sería una «psicología trascendental» (7). Esta falta de claridad propia de esos años se ve también en el carácter tardío de la interesante y clarificadora corrección aludida del § 34 de **Ideas.** Sin embargo, no se puede olvidar que Husserl empieza su filosofía con una discusión sobre el psicologismo y que el análisis de la psicología ocupará una gran parte de la propia **Crisis** de las ciencias europeas, que incluso aún irá más allá; en un interesante manuscrito en torno a la **Crisis** confiesa la identidad de la psicología, si es concebida como verdadera ciencia de lo psíquico, y la fenomenología trascendental, aunque esta identificación sólo podría ser llevada a cabo una vez logrado el acceso a la fenomenología trscendental (8).

---

(5) Véase más adelante las notas 21 y 22 del cap. V.

(6) Ha. XIII, pág. 168.

(7) O. c., pág. 169.

(8) Cfr. BRAND, G., **Welt, Ich und Zeit,** Martinus Nijhoff, La Haya, 1969, pág. 50. En la obra que hemos anunciado en la introducción sobre «La intención de la fenomenología» se procurará desvelar el sentido fundamental de esta preocupación husserliana por la psicología, sentido que puede deducirse si se lee con detenimiento la crítica que hemos expuesto en el capítulo anterior.

Teniendo en cuenta todo esto, parece absolutamente necesario dedicar unas cuantas páginas a estudiar el método de la psicología fenomenológica, porque es un paso previo para la comprensión de la fenomenología trascendental. Tal vez exista sólo un texto importante en el que Husserl prescinde de esta etapa de la reflexión; en efecto, en él expone Husserl directamente el sentido de la reducción trascendental; me refiero a las **Meditaciones cartesianas**; pero precisamente esa ausencia convierten los párrafos dedicados a la reducción en sumamente problemáticos, y para un conocedor de Husserl, en incomprensibles si no acude a lo sobreentendido; sabiendo lo que dan por supuesto, no es de extrañar que Husserl rehusara la publicación de ese texto en alemán.

2.2. El método de la psicología fenomenológica.

2.2.1. La distinción fenomenológica.

Una vez que hemos expuesto la incapacidad de la ciencia natural y de la psicología naturalista para responder al ideal anunciado en el lema fenomenológico, es ya necesario proceder a exponer el método de esa psicología que ha de ser capaz de estudiar la experiencia inmediata como nivel previo al de las propias teorías científicas, tanto de la física como de la psicología naturalista.

En la crítica a la psicología naturalista hemos mencionado algunas propiedades típicas de lo psíquico que desaparecerían en una consideración naturalista, convirtiendo a la psicología que las estudiaba en ineficaz frente a ellas. Vamos a profundizar más en los aspectos en que se diferencian ambos niveles, para pasar después a exponer el método concreto para lograr ese ámbito, una vez que hayamos despejado algún impedimento que podría equivocar el camino. Vamos a tratar de exponer en estos párrafos algunos rasgos diferenciales de esa experiencia inmediata que responden al modo propio de esa experiencia y que son negados en la aproximación que a ella hace

la psicología científica. Si no tenemos el firme convencimiento de esta peculiaridad de lo que debe constituir el objeto de la psicología, nos sería imposible atribuirle otro objeto que el de la psicología naturalista. La toma en consideración de esta **distintio phänomenologica,** como la llama en la **Grundproblemevorlesung 1910/11** (9) y en el importante manuscrito previo a **Ideen I,** B II 19, de 1912 (10), es fundamental para presentar la necesidad de la epojé y reducción fenomenológicas. De esta misma época es el artículo de **Logos,** y en él se alude también a la diferencia entre lo real y lo psíquico, entre el «mundo de los cuerpos espacio-temporales» y el «mundo de lo psíquico» (11).

Ya hemos mencionado antes la diversidad de la localización de uno y otro, pues lo psíquico sólo indirectamente está localizado en el cuerpo, como el sentido de una palabra sólo indirectamente está en la palabra escrita o hablada. Pero es que el modo de darse uno y otro es profundamente distinto; la naturaleza y sus cosas se nos dan siempre en una perspectiva espacial, mediante **Abschattungen,** escorzos, que sólo dan una parte de la cosa o de la naturaleza; el ser total de las cosas se diferencia de estas perspectivas, que sólo dan una parte del ser de las cosas. Lo psíquico, por el contrario, al no estar localizado y no tener una realidad corporal, no se nos da en escorzos espaciales; cuando veo una mesa, la mesa se me da en una perspectiva, pero el hecho de ver la mesa, hecho del tengo conciencia implícita, no se me da en ningún escorzo; sé de él sin más. Eso no quiere decir que yo tenga conciencia implícita de toda mi vida psíquica; puede haber vida psíquica oculta en el tiempo; lo psíquico admite escorzos temporales; por ejemplo, un deseo recordado como tal puede estar muy matizado por el tiempo que ha transcurrido desde que lo tuve. Pero en él no caben escorzos espaciales.

---

(9) Cfr. Ha. XIII, pág. 144.
(10) Cfr. Mn. B. II 19, pág. 27.
(11) PhsW., págs. 33 y 35; trad. cast., págs. 69 y 71.

Por otro lado, tengo acceso a todo lo espacial adecuado a mis sentidos, incluso se diseñan métodos para alcanzar con su mediación realidades no accesibles directamente; lo psíquico, sin embargo, sólo es directamente accesible **cuando es mío,** mientras que el psiquismo de los otros sólo lo es mediante la expresión, pero nunca directamente; por eso dice Husserl que lo psíquico está «repartido en mónadas que no tienen ventanas» (12), pues sólo puede expresarse en el cuerpo.

También hemos mencionado antes las diferencias en el nivel de la causalidad; mientras que las cosas causan o actúan directamente en otras, lo psíquico sólo actúa realmente en el cuerpo, que es el que puede intervenir, como realidad física que es, en las cosas del entorno. Del mismo modo también es profundamente distinta la temporalidad de lo psíquico a la de las cosas; el llamado **tiempo objetivo** no tiene variaciones, siempre es el mismo y nunca puede pararse o romperse, a diferencia del **tiempo subjetivo,** de la vivencia del tiempo, que admite profundas variaciones, pues puede hacerse largo o corto; puede romperse y ser vivido como un tiempo en el que sus instantes no están unidos; o incluso puede estancarse y vivir el sujeto sólo en una etapa del tiempo, como en el caso de los obsesos, que están anclados en un tiempo estancado (13).

Si, pues, siempre que se trata de aspectos psíquicos, nos enfrentamos a un mundo que muestra rasgos profundamente diferentes de los que muestra la realidad de la que trata la física, o la naturaleza que se nos da en la misma experiencia, es preciso lograr un método que nos capacite para poder alcanzar este mundo peculiar, cuyas diferencias aparecen en una breve reflexión sobre nuestra propia experiencia.

---

(12) PhsW., pág. 35; trad. cast., pág. 71.

(13) Sobre la diferencia de la temporalidad, cfr. Id., II, pág. 178. Sobre la causalidad de lo psíquico y de lo no psíquico, cfr. PhPs., página 141, y K., pág. 221.

2.2.2. Necesidad de la reducción fenomenológico-psicológica. El rechazo de la contra-abstracción paralela.

Nuestro objetivo es configurar un método que sea capaz de poner a nuestro alcance lo psíquico en su propia estructura, tal como se presenta, según lo que le es esencialmente propio, como dice Husserl, en su **Eigenwesentlichkeit** (14), porque la psicología sólo puede ser concebida como la «ciencia de la esencia propia del psiquismo» (15), es decir, como la ciencia que ofrece la estructura que constituye lo psíquico. Para ello, todo dependerá de que sepamos ver (16), y por eso se impone «aprender a ver» (17), aprender a tomar la vida de la conciencia sin ningún pre-juicio que enturbie la experiencia inmediata que de ella tenemos (18). Para poder progresar hacia la formulación de ese método, vamos a repasar brevemente el método de la ciencia física, para ver si procediendo de modo opuesto a ella logramos nuestro objetivo. El objeto de la física es la naturaleza; mas ésta no es la naturaleza de nuestra experiencia ordinaria; la naturaleza del físico se logra, ya lo sabemos, en un **método de abstracción:** «La ciencia natural de la época moderna, al establecerse como física, tiene sus raíces en una abstracción consecuente, que no quiere ver en el mundo de la vida más que lo corporal» (19). Para la física, lo real es lo objetivo sin mezcla alguna de elementos subjetivos procedentes de la presencia de los hombres —o animales—; la naturaleza es un «dominio cerrado de pura realidad» (20). Para lograr ese ámbito como objeto de estudio tiene que prescindir de to-

---

(14) PhPs., págs. 140. Véase también A. V., Ha. IX, págs. 305, 310 y 312.

(15) F. T. L., pág. 145.

(16) Un «ver» (schauen) que no es **Selbstbeobactung** en el sentido usual. Cfr. PhsW., pág. 43.

(17) K., pág. 251.

(18) K., pág. 236.

(19) K., pág. 230.

(20) PhPs., pág. 118.

das las propiedades que se refieran al hombre o a la vida. Para un físico ya hemos decho que una carretera sólo es un conjunto de cemento o asfalto de una anchura determinada capaz de sostener una fuerza ejercida por masas rodantes. La carretera como entidad sociocultural con una finalidad humana no cuenta; más aún, si quiere hacer física, debe prescindir de todas esas realidades humanas socioculturales. En el mundo del físico tampoco existen instrumentos, sino sólo realidades corporales con estas u otras propiedades causales; la utilidad característica del instrumento, necesario por otro lado para la praxis del físico, no es una propiedad física (21).

Pero aún se debe ir más allá preguntándose si no es objeto de la física todo lo que se da realmente mediante nuestros sentidos en la llamada «experiencia externa». Pues bien, también es necesario una abstracción en lo dado en la experiencia externa, aunque no sea una realidad cultural, porque las cosas percibidas son dadas en **perspectivas** o **escorzos**, mientras que para la física nada de eso tiene sentido, teniendo que prescindir de todos los **modos de dación** de las cosas (22); incluso aún se va más allá, y se considera también modos de dación las cualidades secundarias, el color, el ruido, etc., que serían **modos subjetivos** de las cosas; también de ellos prescinde la física; el físico prescinde, pues, de todo modo subjetivo de dación. Husserl se refiere a este método de la física como «desconexión de las cualidades secundarias, desconexión de lo meramente subjetivo en el fenómeno, manteniendo lo restante, las cualidades primarias», si bien se manifiesta insatisfecho con ese modo de hablar que ha predominado en la filosofía moderna, pero que, según Husserl, sería «una expresión oscura para un procedimiento bueno» (23). Lo conseguido, pues, en la física, la naturaleza del físico, es

(21) Esto es un ejemplo de la limitación de la ciencia natural, que por su propia metodología —por otro lado, correcta y legítima— no puede estudiar los elementos necesarios para existir.

(22) Cfr. PhPs., pág. 122.

(23) PhsW., pág. 35.

resultado de una abstracción, porque en ninguna parte se da tal naturaleza, sino mezclada o arropada con propiedades culturales y con modos subjetivos de dación, sean éstos perspectivas o cualidades secundarias.

Pues bien, ¿conseguirá la psicología su objetivo, el mundo de lo psíquico, por una **contraabstracción** paralela a la de la física, fijándose en lo que la física deja? ¿Podremos conseguir lo psíquico si prescindimos de lo objetivo en el sentido de la física? Si la física conseguía su objeto por abstracción de lo cultural, expresivo y subjetivo, ¿conseguirá la psicología el suyo por abstracción de lo corporal físico?

Husserl rechaza esta posibilidad; la psicología no puede lograr su objeto en una «abstracción paralela» (24) que razone en primer lugar que lo psíquico se conseguirá fijándose en la 'experiencia interna', del mismo modo que la física actúa a partir de la experiencia externa; ni tampoco sirve prescindir en cuanto psicólogo de lo corporal, como si lo corporal fuera objeto de la ciencia natural, pues aun en ese caso la vida mental humana sigue siendo pura relación a lo real; sin embargo, estas realidades a las cuales se refiere la vida, y de las que no puede prescindir, no forman parte de la propia vida, pues son algo distinto de ella (25). Por eso tampoco tiene ningún valor metodológico el dualismo que se basa en la separación de la experiencia externa e interna, pues cualquier experiencia interna implica relación a cosas externas. El prejuicio naturalista que nivela lo físico y lo psíquico pensaba que, del mismo modo que la experiencia externa nos daba las cosas del mundo, la experiencia interna nos daría las cosas de la vida psíquica, las sensaciones, las fuerzas de atracción de las diversas sensaciones, los procesos mecánicos de su fusión, simplificación, los caracteres como fuerzas tendenciales, etcétera; pero en realidad todo lo que la supuesta experiencia 'interna' nos da son actos que implican relaciones

(24) K., pág. 234.
(25) Cfr. K., pág. 238.

hacia afuera. Por eso, diciendo que lo psíquico se logra mediante una experiencia interna no se dice nada, porque lo dado en tal experiencia son actos relativos a las cosas del mundo, las cuales, sin embargo, no son parte de la vida psíquica. Ni se logra tampoco lo psíquico diciendo sin más que vamos a prescindir de la vida corporal, como si ésta no tuviera importancia, porque la certeza de las cosas reales es, en todo caso, una cualidad decisiva y definitoria de quien practicara esa abstracción, ¿cómo abstraer de algo que está inserto en lo que quiero conseguir?

Por eso, termina Husserl el párrafo 69 de la **Crisis** postulando la necesidad de una reducción fenomenológica psicológica, que sea capaz de eliminar o poner fuera de consideración y uso teórico lo que sea 'extrapsíquico' y «ganar el tema puro y propio de la psicología descriptiva» (26).

2.2.3. La epojé como momento purificatorio (Reinigung) dentro de la reducción psicológica

El primer momento del método es el proyecto de una epojé de todo lo objetivo, para 'reducirnos' a lo meramente psíquico. No es, sin embargo, fácil de llevar a cabo, porque lo psíquico, tal como hemos insinuado al rechazar la abstracción paralela, no es nada interno, sino que está 'desparramado' en el mundo. Nuestro objetivo es establecer un corte en la realidad mundana, para 'abstraer' o sacar esta región de ser que llamamos lo psíquico y mental; la epojé proyecta prescindir de todo lo que en el mundo real no sea psíquico; la reducción consecuente a esa epojé significará conseguir el resto, lo psíquico.

Interesa insistir en que aquí ya se perfila la relación entre epojé y reducción que hemos explicado como típica del primer concepto de reducción y que no conviene perder de vista. Suponiendo que el mundo sea el conjunto de lo

(26) Cfr. también Ha. XV, pág. 64, donde se da otra fundamentación de la necesidad de la reducción psicológica.

psíquico y la naturaleza objetiva (Ps+No), la epojé psicológica significará prescindir de No para reducirse a lo Ps. En la lectura de los textos de Husserl hay que tener muy presente el nivel reflexivo en que se desenvuelven; las primeras exposiciones de la reducción se suelen hacer en el esquema aquí presentado; precisamente por eso epojé y reducción se identifican en este nivel; pues si practico epojé de la No, me quedo o reduzco a lo psíquico.

Ahora bien, con lo que acabamos de exponer, a saber, el sentido de la epojé y reducción psicológica, no he logrado aún nada práctico, porque no sé hasta dónde llegaría la naturaleza objetiva de la que tengo que perscindir; pues, si tal como hemos dicho, lo psíquico está o se presenta mezclado con lo no psíquico, sólo analizando en concreto la vida psíquica podré saber qué sería en ella lo objetivo y lo psíquico. Lo subjetivo, mental o psíquico, se encuentra mezclado con lo físico, por lo menos de dos modos: en primer lugar, lo psíquico es un modo de la vida de un hombre concreto o de un animal, y en segundo lugar, esa vida es conciencia o presencia de un mundo real externo a ella o que se presenta como independiente de ella (27). Precisamente, la renovación de la psicología que Husserl está empeñado en llevar adelante empieza con el reconocimiento de este rasgo fundamentnal de lo psíquico; lo que caracteriza a la vida mental es **el estar fuera de sí,** la ya vulgarmente llamada intencionalidad, por lo cual lo mental psíquico no se cierra o termina en sí mismo, sino que **intendit** a otro, que es su término. Todo el sentido de la vida psíquica es ser presencia del mundo o realidades mundanas u objetivas, que están más allá de la propia vida psíquica; por eso precisamentne es difícil practicar esta primera epojé y reducción, porque el dominio de lo puramente subjetivo, que es el objeto de la psicología, no está encapsulado en un cuerpo, dentro de una piel, sino **desparramado** por el mundo. Por eso la epojé ha de ser practicada paso a paso, descubriendo en cada caso concreto lo subjetivo o psíquico, cumpliendo el proyecto anunciado de

(27) Cfr. Id. I, pág. 87.

practicar epojé de lo objetivo no psíquico, como una **purificación** de todos los elementos no psíquicos (28).

Por eso esta epojé psicológica es una «limitación abstractiva» (29), porque abstrae de la realidad mundana la capa de lo psíquico.

2.2.4. La epojé y reducción psicológica en su realización práctica

a) *La epojé y reducción en las «intencionalidades reales»*

Con la teoría general de la epojé no hemos conseguido aún su realización práctica y, consecuentemente, tampoco hemos logrado practicar la reducción. Debemos ahora progresar hacia la adquisición de ese ámbito que tiene que mostrársenos como «un campo universal de experiencia psicológica», como lo llama en un manuscrito (30). ¿Dónde empezar? En la **Crisis** propone Husserl, con razón, empezar por la vida psíquica más inmediata, la que se refiere precisamente al mundo exterior, por «las intencionalidades reales» (31), por los actos en los que nos relacionamos con las cosas reales de la vida cotidiana, tal como Husserl lo había presentado ya en la **Erste Philosophie II** (32). En segundo lugar, tendremos que considerar la epojé y reducción en otras manifestaciones más complicadas de la vida de la conciencia, en los actos de doble

(28) Como «Mittel der Reinigung», cfr. EPh. II, pág. 445.

(29) Cfr. C. M., pág. 64, lín. 19 y s.; trad. cast., pág. 65.

(30) B I 14/I, pág. 5.

(31) K., pág. 242.

(32) En este texto pretendía Husserl lograr no lo psíquico, sino lo trascendental (cfr. EPh. II, pág. 84); pero posteriormente confirmó que sus análisis eran de carácter psicológico y que, por lo tanto, el método concreto que en esas páginas se exponía era un método para mostrar el acceso concreto a la subjetividad psicológica, pues, tal como dice retrospectivamente en una reflexión posterior, con ese método «wird noch nicht die transzendentale Reinheit im strengen Sinn, sondern nur eine Reinheit im Sinne empirischer Psychologie gewonnen» (EPh. II, pág. 312 ad 81). Los análisis a que se refiere abarcan las páginas 87-111.

intencionalidad, primero propios y luego referidos a los otros.

Si nos fijamos en una percepción, por ejemplo, la que tengo de esta habitación en la que escribo, y nos atenemos a la definición de la epojé, practicar la epojé exige prescindir de todo lo objetivo real para quedarnos sólo con lo que depende del sujeto y que se muestra como elemento de mi percepción. El hecho de la habitación en sí no depende de mí, no es algo subjetivo, pues está aquí antes de que yo entre en ella; es, pues, un hecho externo a mi vida psíquica. También es externo a mi percepción todo lo que la ciencia psicológica naturalista me ha enseñado sobre los procesos reales **(Vorgänge)** de mi percepción (33). Todo eso es algo objetivo real, cuyo modo de existencia será la propia del mundo corpóreo extrapsíquico objeto de la ciencia. Evidentemente, la habitación no es sólo una pura cantidad espacial y la relación de sus paredes y objetos; a la habitación también pertenece su color, temperatura, tamaño, etc., que son cualidades independientes de mí; por eso, también de todo ello tengo que prescindir, pues todos esos aspectos se muestran como realidades objetivas independientes de mí.

Mas la perspectiva en que la veo, el que ahora sea esta pared de libros la que tengo enfrente; que a mi espalda esté la otra; que este objeto esté al alcance de mi mano y la ventana a mi izquierda; que esta pared tenga una forma romboidal, etc., todos estos datos dependen exclusivamente de mí. Pero aún hay más: los modos en que se me da esa habitación, que es un hecho real, no se terminan en la habitación sin más; encima del techo viven otras personas, que yo podría conocer; la habitación no se termina con la puerta, el suelo de mi habitación **implica**—no causa—

(33) Por eso dice Husserl: «Die innere Struktur des Leibes, die physiologische, die ein subjektives Tun ermöglicht und die in die gewöhnliche Erfahrung nicht eingeht, muss herausgeholt werden». Ha. XIII, pág. 451.

una continuidad fuera de la habitación; y no se trata de que esa continuidad exista realmente, sino de que **está implicada** en la percepción misma de la habitación. Más aún, podría darse el caso teórico de que esa continuidad en sí hubiera desaparecido; mas si yo no lo supiera, la habitación seguiría siendo percibida como teniendo una continuidad; y al revés, si, no habiendo desaparecido, se tiene la más mínima sospecha en esa implicación, me causaría inmediatamente pavor la inseguridad en la que me encontraría.

Es útil detenerse a considerar la relación que el suelo de la habitación en la que estoy mantiene con el suelo del pasillo desde una perspectiva física, y en el hecho psicológico de la visión de la habitación. Desde un punto de vista objetivo, el suelo se continuará detrás de la puerta, porque ambas partes del suelo están sostenidas realmente por unas vigas comunes que se apoyan en las paredes del edificio; pero entre una parte y otra del suelo no hay ninguna relación física; como máximo puede haber una relación de mutua resistencia de los bloques materiales que las constituyen; o quizá no hay más que un contacto, debido a que toda la fuerza la ejercen hacia abajo. Por eso, la forma de ser de una y otra parte del suelo es **externa;** teóricamente, teoría que podría llevarse a la práctica, pueden existir independientemente una de la otra. Desde un punto de vista psicológico, por el contrario, la situación es profundamente distinta; el suelo de mi habitación **implica** necesariamente su continuidad; la otra parte del suelo, el pasillo, está incrustrado en la percepción del suelo de la habitación, del mismo modo que el revés de una moneda está implicado en el anvés; o la parte posterior de una casa, en la anterior que ahora veo.

Así, pues, mientras en lo psicológico las relaciones son de **implicación,** en lo real en sí las relaciones son de coexistencia, resistencia o causalidad; mientras aquéllas son internas, éstas son externas. Precisamente el descubrimiento de la implicación, de la intencionalidad de lo psíquico o subjetivo como implicación, supone un paso deci-

sivo y fundamental que separa a Husserl de Brentano (34). En resumen, a la percepción de mi habitación pertenece esencialmente esa implicación; en general, «estos plexos **(Zusammenhänge)** pertenecen de un modo que se puede investigar a la esencia de la posición de cosas... (y) son una realidad mostrable y constatable, y lo que aquí hay que conocer no tiene nada que ver con una investigación de las cosas en el sentido de la física» (35).

Pero aún hay más: esta habitación que yo veo ahora no es sólo mi habitación actual, sino que es la misma que estaba aquí esta mañana y al mediodía cuando he llegado del trabajo, y que hace unos años estaba vacía sin mis cosas. Todo esto implicado en mi percepción no es nada en sí que se pueda investigar con métodos de la física, pues no tiene ninguna de las propiedades que muestra la realidad física corporal ni el mundo de los objetos en general. Precisamente, al prescindir del 'mundo en sí', se me abre todo este otro ámbito claramente diferenciable del mundo en sí y que constituye el mundo psíquico, sólo por el cual tengo el mundo en sí presente. El interés psicológico no está en ese mundo en sí, sino en este otro mundo, tratando de seguir los contextos o conexiones de la subjetividad, al margen de lo que pueda suponer la realidad fisiológica o física (36). El análisis fenomenológico psicológico deberá analizar con precisión todo este mundo psíquico que depende de mí y que está implicado en cualquier percepción de una cosa real. Para ello es preciso prescindir de todo interés en las cosas en cuanto realidades en sí ajenas a la

---

(34) Véase Ha. XV, págs. 543 y s., que, aunque se refiere a la vida trascendental, es un texto perfectamente válido también para el nivel en el que estamos. El paso decisivo —nos dice Husserl— en la consideración de la vida subjetiva sólo se da cuando se asume como elemento fundamental de la intencionalidad la reflexividad de la conciencia, es decir, las continuas modificaciones que implica: proyección de contenidos, etc., lo que aquí hemos expuesto con la palabra implicación. Husserl diferencia expresamente esta noción de conciencia de la de Brentano.

(35) Ha. XIII, pág. 79.

(36) Cfr. Ha. XIII, pág. 231.

subjetividad y cuyo modo de ser no es el de la implicación, el de implicar o motivar otra serie de posibilidades perceptivas, tal como ocurre en cada percepción ordinaria; pues, con otras palabras, y conviene decirlo expresamente, lo que hasta ahora hemos dicho es que una percepción normal o una experiencia ordinaria aun de cosas externas lleva en sí misma una serie de posibilidades de otras experiencias que le dan sentido, pues las implicaciones a que antes hemos aludido son posibles experiencias, dadas o implicadas en cualquier experiencia ordinaria (37).

Si en lugar de referir la reducción y epojé psicológicas a un acto concreto de percepción, las extendemos o las pensamos como aplicadas a la vida perceptiva, por la cual tengo un mundo o estoy presente en un mundo de cosas, tendríamos acceso a una capa fundamental de la subjetividad, que sería ya un ámbito disponible para el análisis fenomenológico psicológico. Obsérvese que en el análisis fenomenológico, cuyo comienzo es la reducción como consecución de un ámbito para una nueva experiencia, no hemos encontrado ninguna 'sensación' en el sentido habitual de esta palabra en el sensualismo; las 'sensaciones' como datos fisiológicos son **constructos científicos** que no pertenecen al mundo fenomenológico. Si, por el contrario, siguiéramos los análisis fenomenológicos aquí iniciados, veríamos que inmediatamente aparecería el cuerpo como mediador de lo percibido, pues las perspectivas varían en consonancia con cambios de mi cuerpo; éste no aparece como un conjunto de músculos y nervios anatómicos, sino como un sistema intencional, controlado o a disposición de mí mismo; el cuerpo se presenta como mi apertura y estancia en el mundo. Así con esta reducción en aquella experiencia por la cual tenemos acceso a las cosas del mundo, hemos conseguido «una primera cumbre de la subjetividad pura» (38), de una subjetividad que no es abordable con métodos de una ciencia natural.

---

(37) Ha. XIII, pág. 180.
(38) PhPs., págs. 192 s.

b) *La epojé y reducción en los actos del recuerdo*

Por la importancia de los actos del recuerdo es conveniente dedicarles unas líneas, pues son especialmente aptos para mostrar la efectividad del método en orden a cambiar una perspectiva de investigación, lo que Husserl llama la actitud, y comprender de ese modo con más claridad lo que estamos tratando de explicar; y es que, aun dejando de lado el hecho de que estos actos son fundamentales en la vida subjetiva, su análisis ayudará a introducirnos poco a poco en las peculiaridades del método fenomenología, lo que constituye uno de los objetivos de estas líneas.

Cuando me acuerdo de qué he hecho esta mañana, tengo acceso no a un mundo presente ahora, sino a una situación ya pasada. ¿Cómo practicar la epojé y reducción en estos actos? Empecemos por practicar epojé de toda explicación fisiológica, pues nada fisiológico está implicado en el recuerdo; la famosa teoría, por ejemplo, de los restos 'engramáticos', como residuo inscrito en nuestro cerebro, sea cual sea su verdad, no nos puede servir, porque, entre otras cosas, tales restos son **siempre actuales**, los tengo ahora, y de lo que se trata es del **acceso al pasado.** Con las explicaciones fisiológicas de los recuerdos ocurre como con la teoría de la representación, que me haría falta otra representación para conocer la representación; los residuos cerebrales del pasado deberían ser conocidos como pasados, con lo cual debería tener un acceso anterior al pasado, que es de lo que se trata. Tenemos que practicar, pues, epojé de toda explicación objetiva para centrarnos exclusivamente en el recuerdo en cuanto tal.

El recuerdo implica, en primer lugar, una **situación presente;** es ahora cuando me acuerdo de lo que hice esta mañana. Sin esta situación presente no existiría el recuerdo. En el mundo objetivo de la física no hay situaciones presentes que impliquen en sí mismas otras pasadas; el pasado le es exterior. En la situación presente del recuerdo, por el contrario, el pasado configura y da a este acto presente la peculiaridad de ser un recuerdo. En el mundo

natural el pasado causa el presente; pero una vez causado el presente, el pasado le es ajeno. Es cierto que el paisaje natural es resultado del pasado; pero ese pasado sólo pertenece al presente para un sujeto que los una; en sí mismo el pasado y lo que en él ocurrió es ajeno al presente, le es exterior. En el recuerdo, por el contrario, se da una vida presente que no está cerrada en su presente, sino que se prolonga en una serie ininterrumpida de implicaciones que llegan hasta el momento recordado. El momento recordado, por su parte, implica lo recordado, a mí **en esa situación;** si yo recuerdo mi visita al Museo del Prado, me acuerdo de mí mismo visitando el museo; pero si me acuerdo del museo, de cómo es, también **recuerdo mi estancia en el museo viéndolo;** tenemos, pues, un rasgo muy peculiar, que no debe pasar desapercibido; el recuerdo como situación presente implica otra situación entonces presente, recordada, en la cual el que pasa al recuerdo **soy yo mismo** haciendo o viendo un aspecto del mundo; el recuerdo es recuerdo de una percepción. Pues bien: así como hemos practicado epojé en el recuerdo en cuanto situación presente, debemos mantener también la epojé en la percepción que es recordada y que tiene que ser tomada en el sentido fenomenológico descrito en el número anterior. En los actos del recuerdo existe, por tanto, una doble epojé y reducción, una en el presente y otra referida al pasado recordado (39). En este caso esa reducción y epojé es, si cabe, más importante, pues en los recuerdos normalmente aparecen objetos del mundo exterior, sin tener conciencia de que tal objeto no es un objeto en sí mismo, sino un objeto que se presentó a mí mismo en ese momento, que era, por ejemplo, un **objeto percibido;** está, pues, **implícito** un acto perceptivo, que está implicado en el recuerdo y que sin la reducción fenomenológica pasa desapercibido.

Del mismo modo que en la percepción actual la reduc-

---

(39) De este método de la **doble reducción** hablaré más detenidamente en la segunda obra, anunciada en la introducción, en la que trataré el problema de la intersubjetividad.

ción nos ha de dar la vida actual de la subjetividad con todas las implicaciones que conlleva, la segunda reducción que acabamos de describir y que se ha de practicar en el recuerdo, debe dar lo que es puramente psíquico de aquella parte de mi vida recordada, en su temporalidad propia, con las implicaciones que el propio recuerdo lleva. La vida subjetiva pasada descubierta por la epojé y reducción psicológicas no está en un tiempo objetivo, asequible directamente, sino en un tiempo subjetivo anclado en mi propio presente, que se caracteriza psicológicamente por estar abierto internamente al pasado y al futuro. La vida subjetiva lograda de este modo como un campo de experiencia nueva, es decir, capaz de ser recorrido por un análisis psicológico fenomenológico, no aparece como una vida determinada por un contexto causal fisiológico, sino como una vida que es descriptible sólo por la experiencia fenomenológica.

Con las dos reducciones, o con los dos momentos de la reducción hasta ahora explicados, hemos descubierto, utilizando modelos puntuales, una vida que ordinariamente pasa desapercibida; un rasgo fundamental de esa vida es el **implicar posibilidades de experiencia** que constituyen su presente, es decir, el estar internamente abierta a un futuro posible. Por el recuerdo descubrimos que ese presente no está cerrado al pasado, sino que tiene la posibilidad de volver 'internamente' a él. Hemos puesto el ejemplo de un recuerdo; la realidad es mucho más complicada, porque, si somos capaces de recordar, es porque la vida presente está directamente abierta a un pasado que en los recuerdos es apresado conscientemente. Una profundización en estos aspectos ya sería objetivo específico del análisis fenomenológico que queda posibilitado por la epojé y reducción expuestas.

Es necesario, en todo caso, tener presente la noción de tiempo que aquí se descubre; el tiempo de la vida subjetiva no es una serie de momentos sucesivos externos los unos de los otros, sino un tiempo que implica internamente tanto lo pasado como lo futuro; por eso la historia humana se diferencia radicalmente de la historia exterior; la

historia humana se dice que es historicidad; lo histórico es elemento constitutivo del presente que lleva el pasado en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario, es una sucesión de instantes, en los cuales unas cosas pueden causar otras, pero que mantienen mutuamente una relación de exterioridad; el pasado del tiempo subjetivo no 'causa' el presente, sino que lo constituye; el presente es su historia, su pasado; a su vez, el presente constituye el pasado en pasado, al ser él mismo presente (40)

c) *La reducción psicológica intersubjetiva*

Pero aún nos queda otro importante sector, que es especialmente urgente traer a colación y practicar en él la epojé y reducción psicológicas; pues Husserl no sólo plantea la reducción en relación a mi vida propia presente o pasada, sino que también propone llevar a cabo una **reducción intersubjetiva psicológica.** Con esto entramos en un punto clave de esta exposición y que esperamos sirva para despejar profundos malentendidos e incomprensiones.

En primer lugar, conviene dejar clara la función que este capítulo desempeña, función de la que proviene su propia limitación, pero que es también ineludible; la reducción psicológica constituye una etapa fundamental de la reflexión fenomenológica, en orden a motivar y preparar la reducción trascendental que ha de abrir el nivel verdaderamente filosófico. Hasta ahora estamos preparando progresivamente el acceso a la fenomenología trascendental, pues tal fenomenología exige un importante cambio de **actitud;** para practicar ese cambio es necesario previamente contar con unas mínimas nociones de fenomenología, conseguidas, como veremos, en una **actitud natural** que permita ciertos análisis fenomenológicos, sin llevarlos demasiado lejos en sus implicaciones. De hecho, algunos análisis

---

(40) Después de haber expuesto Husserl la reducción en los actos del recuerdo como un ejemplo de la **doble reducción**, expone Husserl la reducción en los actos de la fantasía como un método para descubrir todo otro mundo de posibilidades en el que se desenvuelve la vida subjetiva. Cfr. EPh. II, págs. 112 y ss.

anteriores pueden servir también de introducción al estilo del análisis fenomenológico, que, por otro lado, no presupone ningún esfuerzo peculiar, pues no hemos puesto en tela de juicio ningún postulado previo, ni hemos mantenido ninguna **actitud escéptica** respecto a la realidad. Sólo hemos exigido una epojé del mundo objetivo y reducción a este mundo fenomenológico, describiéndolo en sí mismo sin mezclarlo con otros niveles, por ejemplo, el del mundo que constituye el presupuesto de la ciencia física. Pues bien, estas páginas tienen otra importante función: procurar encauzar la comprensión del método fenomenológico sin concesiones a las falsas interpretaciones habituales y que, por lo general, provienen de no haberse detenido en este nivel fenomenológico psicológico, que ha estado presente en Husserl desde el comienzo de su obra, aunque no aparezca explícitamente formulado hasta los años 20, años en que vuelve sobre sus anteriores escritos y sitúa con precisión los diversos niveles en que opera cada reflexión.

Presumiblemente, el punto que ahora vamos a abordar es el que más de incógnito ha pasado en la fenomenología. Se ha hablado de «un camino de la psicología» para la reducción; se ha hablado de la reducción trascendental; se ha dicho incluso que en ésta se plantea a Husserl el problema de la sociedad o intersubjetividad; pero no se ha dicho nunca que el problema de la intersubjetividad está ya planteado en el nivel de la reducción psicológica fenomenológica y que su exposición en este nivel es fundamental para resolver los problemas que se puedan plantear en el nivel verdaderamente filosófico, que es el trascendental. Más aún, nunca se ha dicho que los problemas que se pueden haber planteado en torno a esta cuestión en el nivel trascendental han provenido siempre de no haberse detenido lo suficiente e imprescindible en esta etapa; nosotros aquí nos detendremos lo estrictamente necesario, porque en otro lugar expondremos con más detenimiento la problemática de la reducción intersubjetiva y explicaremos los motivos y génesis de las dificultades que Husserl encontró en este campo; en esencia, podemos adelantarlo, se deben por parte de Husserl a que éste empieza la teoría de la reducción operando con un paradigma típico de la fi-

losofía moderna, que los propios desarrollos de la fenomenología lograrían superar. Por parte de los intérpretes, en primer lugar, a no haber atendido a los diversos niveles en que Husserl reflexionaba; en segundo, a no haber captado de dónde surgía el problema y haber sido incapaces de seguir la reflexión del propio Husserl; pero en todo caso, habría bastado con haber empezado por tener conciencia explícita de que los análisis psicológicos no son válidos sólo para mí, sino también para los otros, gracias a la **reducción psicológica intersubjetiva;** lo fundamental de esa reducción, cuya práctica expone Husserl en la **Erste Philosophie II,** estaba ya presente en la **Grundproblemevorlesung 1910/11,** sólo que en esta **Vorlesung** no había logrado aún plena conciencia sobre los dos niveles de la reflexión fenomenológica, es decir, sobre la diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental.

Husserl ha empezado la reducción psicológica en los actos perceptivos o intencionalidades reales, por los cuales estamos presentes en el mundo; posteriormente hemos aplicado la reducción a los actos del recuerdo, por los cuales tenemos acceso a nuestro pasado, a un pasado que sólo puede ser abierto o «traído de nuevo al corazón» (recordado) porque pertenece al propio presente; los recuerdos surgen por motivaciones concretas de nuestra vida presente (41). Los recuerdos son posibles porque la vida subjetiva está temporalmente constituida, implicando internamente un antes y un después. La totalidad del antes es mi pasado, un pasado que es constitutivo del presente. El recuerdo es un acto concreto que vuelve a la conciencia de un modo intuitivo un pequeño episodio de ese pasado.

Pues bien, el modo en que Husserl piensa la reducción fenomenológica en el recuerdo y el consiguiente acceso al campo de la experiencia fenomenológica en el pasado será también modelo para aquella reducción que

---

(41) Véase las atinadas anotaciones husserlianas sobre la génesis de los recuerdos en Ha. XI, pág. 178.

él mismo llama intersubjetiva (42). La reflexión fenomenológica, que ha tenido que empezar por una vuelta a la experiencia inmediata, parte, obviamente, de «mi» experiencia inmediata, porque la experiencia necesariamente es mía. Pues bien, en esta experiencia inmediata se dan todo un conjunto de actos, implicaciones, percepciones, etcétera, por los cuales mi experiencia, siendo mía, me da la presencia de otros, que hacen que yo exista de siempre en un «contexto intersubjetivo» **(intersubjektiver Zusammenhang)**, como decía ya en 1910/11 (43), refutando por adelantado lo que posteriormente será acusación continua de quienes no entendieron la fenomenología más que a partir de algunos capítulos de obras publicadas en vida de Husserl. Estos «actos» son, en realidad, como en el caso del recuerdo, actos concretos que abren o convierten en concreto un horizonte continuo de presencia de los otros en mi vida; del mismo modo que mi vida psíquica implica una capa sensitiva que comprende el conjunto del mundo dado en la experiencia inmediata; o una vida pasada que implica una serie ininterrumpida de mí mismo en los sucesivos cambios y movimientos que mi vida ha ido realizando, igualmente mi vida psíquica implica toda una capa cuya amplitud en la vida mental es tan amplia que es casi coextensiva con mi propia vida psíquica, la capa, a saber, que se refiere a la sociedad y, en general, a los otros; los otros no se me dan puntualmente en un acto, sino que están como horizonte ininterrumpido de la vida mental, que desde sus cimientos está referida toda ella a los otros. Si pensamos que en la experiencia externa se me da la realidad objetiva y hemos dicho que esa experiencia constituía una capa fundante y fundamental de la vida subjetiva, tenemos que decir que la referencia al otro es también coextensiva con la vida subjetiva, por lo menos en este nivel de la reflexión en el que ahora nos movemos, porque «a la apercepción objetiva pertenece un horizonte intencional que se refiere a los otros» (44), de

(42) Cfr. Ha. XIII, pág. 77, título.
(43) Ha. XIII, pág. 184.
(44) Ha. XIV, pág. 470.

modo que la vida subjetiva es una referencia continua a los otros. Esta vida se «constituiría» (45) a partir de los actos llamados, como dice el propio Husserl, de un modo «bastante malo» **(ziemlich schlecht)** (46), **Einfühlungen,** palabra que asume Husserl, por ser la consagrada en el contexto en el que él se desenvuelve, pero que él sustituye ordinariamente por la palabra menos comprometida de «experiencia del otro», **Fremderfahrung,** o percepción del otro, **Fremdwahrnehmung.**

Pues bien, es fundamental realizar la reducción fenomenológica psicológica en estos actos, pues es decisivo para lograr el campo de la experiencia subjetiva en toda su amplitud. A esta reducción llama Husserl reducción intersubjetiva. Practicar esta reducción exige, antes de nada, evitar un prejuicio que lastra gran cantidad de interpretaciones tópicas sobre Husserl y que parten de confundir lo psíquico con lo interno, incluso en el sentido más craso de la palabra; si se parte de esa interpretación, la epojé será entendida como una eliminación de lo externo, confundiendo lo externo como lo que está fuera de mi cuerpo. Desde esa perspectiva el otro es inaccesible a la experiencia fenomenológica y la reducción es reducción a mi yo individual y aislado; por eso para muchos la fenomenología se mostraría incapaz ante la cuestión filosófica de los otros y, en consecuencia, ante la cuestión política de los otros. De ahí que, antes de exponer el curso de la reducción intersubjetiva, convenga dejar claro que nada de eso tiene sentido en la fenomenología de Husserl. En la epojé practicada en la percepción no se ha dicho que lo psíquico de la percepción sea interno respecto a mis límites corporales; precisamente la mayor parte de los aspectos

---

(45) Tómese esta expresión de modo muy provisional, pues de la misma manera que el horizonte perceptivo no se constituye a partir de percepciones aisladas, sino al revés, éstas están dadas en un horizonte perceptivo, la referencia social o a los otros no se constituye a partir de actos aislados de experiencia del otro, sino, al revés, la experiencia del otro se da a partir de la experiencia previa de un horizonte social coextensivo con la vida subjetiva individual.

(46) Ha. XIII, pág. 234.

subjetivos descritos en absoluto están localizados en mi cuerpo, en el cual sólo podemos localizar las sensaciones cinestésicas que pueden provocar cambios perceptivos; por ejemplo, si muevo la cabeza, cambia la perspectiva de mi alrededor; el movimiento de mi cabeza está localizado en mi cuerpo, pero no así el cambio de la perspectiva. Sólo algunos pensamientos e imaginaciones pueden ser situados en mi cuerpo, aunque también pueden ser situados fuera de él. Tampoco tendría sentido localizar el tiempo subjetivo en mi cuerpo; más aún, el tiempo subjetivo supone el espacio en el que está el cuerpo más los movimientos del cuerpo a través del espacio; en definitiva, el mundo de la percepción; y nada de esto está dentro de mí físicamente. No tener conciencia de lo que acabamos de decir significaría no haber practicado la epojé y reducción en el sentido en que han sido descritos, porque significaría mantener como puntos de referencia un espacio objetivo «en sí», en el cual estaría lo psíquico objetivamente localizado, a saber, en un cuerpo de ese mismo espacio. Precisamente la epojé y reducción psicológica exigen prescindir de ese espacio como un concepto óntico, para limitarse a lo psíquico tal como se da. Para la cuestión de la intersubjetividad, y en conexión con ella para toda la fenomenología, es necesario tener en cuenta lo que se acaba de decir.

Ahora bien, así como la percepción del mundo exterior, del mundo que se sitúa en torno a mi cuerpo, en ese espacio en torno a este cuerpo mío que constituye el **fenómeno cero** de ese espacio (47), es algo propio mío, aunque no interior a mí, también las experiencias que tengo de los otros son experiencias mías, por lo que tengo que practicar epojé y reducción en ellas en cuanto experiencias mías presentes del mismo modo que lo tenía que hacer en mis percepciones y en mis recuerdos, no tratando de explicar tal experiencia por ningún presupuesto fisiológico de ningún tipo, pues con tal explicación sólo conseguiría una ex-

(47) Nullerscheinung frente a Aussererscheinung. Cfr. Ha. XIII, página 279.

plicación de carácter físico que siempre dejaría sin explicar lo estrictamente psicológico, dándose, tal como ya sabemos, una **metábasis eis allós genos,** de la que la epojé debe salvaguardarnos. Debo tomar la experiencia del otro tal como se nos da directamente.

Pues bien, la experiencia del otro es, ante todo, experiencia de un cuerpo; de un cuerpo que tiene cualidades como las de cualquier cosa que está en el mundo; eso supone que ese cuerpo, como cualquier cosa, está sometido a la epojé. ¿Qué significa eso?, ¿que «ha caído a la epojé»?, ¿que ha desaparecido? ¡Nada de eso!

Se olvida al pensar así que también mi propio cuerpo está sometido a la epojé, es decir, que ha dejado de ser considerado como un objeto de la naturaleza; más en concreto, como el objeto de la fisiología; y NADA MAS (48).

Del mismo modo que cualquier cosa de una percepción a la que se haya aplicado la epojé deja de ser pensada como una cosa que existe en un contexto corporal-físico, para convertirse para la experiencia psicológico-fenomenológica en un índice de experiencias reales y posibles (49), así el cuerpo del otro se convierte en un índice de experiencias reales y posibles; el cuerpo del otro queda de ese modo reducido a lo que implica como objeto de mi experiencia; así como la habitación, que hemos utilizado como ejemplo, implicaba otras experiencias posibles, el cuerpo del otro implica otra serie de experiencias mías que me darían más perspectivas sobre ese cuerpo, nada de lo cual está implicado en el hecho «en sí» de ese cuerpo. Así como una cosa implica fenomenológicamente una serie de relaciones, por ejemplo, a mi cuerpo, a otras cosas espaciales que se sitúan a su derecha, implicando esta derecha la posición de mi cuerpo, que es el que define esa derecha, mientras que, como hecho en sí, no implica nada de eso, sino que es exclusivamente efecto de una

(48) Cfr. Ha. XIII, pág. 149, lín. 26 y ss.
(49) Ha. XIII, pág. 190.

serie de causas todas ellas exteriores, igualmente el cuerpo del otro que esté en mi percepción no debe ser tomado como «cosa en sí» situada en un espacio objetivo, sino como un ser que en mi vida psíquica implica una serie de experiencias de un modo interno a mi propia percepción, por lo cual tales experiencias no pueden ser consideradas como relaciones de exterioridad, sino como relaciones implicativas (50).

Mas ¿qué implica el cuerpo del otro? En primer lugar, una semejanza con mi cuerpo; así como la cara de una cosa implica el reverso, el cuerpo visto de frente implica la espalda; la voz de una persona implica la experiencia posible de su presencia corporal semejante a la mía. Pero también sus movimientos implican una semejanza con mis movimientos, con mi comportamiento; de ahí que implique lo mismo que implica la experiencia de mi propio cuerpo, el ser órgano de una acción: el otro cuerpo puede actuar; ser centro de una vida perceptiva; el otro cuerpo se presenta como un cuerpo que ve como yo, que oye como yo, que toca como yo. Ese cuerpo, que no está situado en un espacio objetivo, sino allí, en relación a mí, que estoy aquí, implica ser centro como yo; él es centro de su mundo, y así como yo hablo de mi experiencia, él hablará de la suya; y si yo soy para mí mi historia y mi cuerpo, él será para él su cuerpo, su vida y su historia; y así como él es para mí ese otro que está ahí, yo seré para él el otro que está ahí; con lo cual yo **me desdoblo** en mi yo para mí, centro de mi mundo, y en ése para el otro, siendo así «un» hombre en el mundo.

Pero hemos dicho que Husserl practicaba una doble reducción en el recuerdo y que en varias ocasiones introduce la reducción intersubjetiva en relación con el método que aplica al caso del recuerdo (51). ¿Dónde están aquí las dos reducciones que, según hemos dicho, eran nece-

---

(50) Cfr. Ha. XIII, pág. 87, lín. 11 y ss.

(51) Así lo hace en la **Grundproblemevorlesung** y en **Erste Philosophie II.**

sarias en los actos de doble intencionalidad? Pues bien, en la breve descripción que acabamos de hacer de las implicaciones de la experiencia del otro y que en otro lugar ampliaremos en todo lo necesario, se incluyen las dos reducciones, porque la experiencia del otro es necesariamente una experiencia construida sobre dos intencionalidades. La primera reducción ya la hemos explicado, y es necesaria para quedarnos con el cuerpo del otro como puro índice de implicaciones; pero la segunda, la más importante, hay que llevarla a cabo en el mundo del otro; pues así como en el recuerdo se abría un mundo pasado, que no era el «hecho en sí» pasado, sino un mundo percibido, índice de experiencias posibles pasadas, también ahora debo practicar la epojé en ese mundo que el otro tiene, que tampoco es un hecho en sí, en el cual las relaciones sean de exterioridad, pues cualquier cosa de ese mundo del otro mantendrá **para el otro** relaciones de implicación, siendo un mundo fenomenológico como el mío. De la misma manera que el cuerpo del otro no es para mí un hecho «en sí», tampoco lo será para él, sino que será centro de su mundo, de un mundo que depende de él, como el mío depende de mí, y respecto al cual él es el centro de toda perspectiva.

Con esto conseguiremos no sólo mi vida subjetiva, sino también la vida subjetiva del otro, y además la unidad implicativa de nuestras experiencias, pues mi experiencia implica la del otro, al verme como **un** hombre, y viceversa, pues también él me trata como **un** hombre; por eso mi mundo, el mundo de mi experiencia inmediata, no es sólo mi mundo, sino también el mundo del otro, teniendo los dos el mismo mundo. El mundo no es **mi** mundo, sino **nuestro** mundo; y la subjetividad no es sólo **mi** subjetividad, sino que, gracias al sistema de implicaciones, es **inter**subjetividad. Así, mediante la epojé y reducción, conseguiremos lo puramente psíquico no sólo de mí mismo, sino también «lo puramente psíquico del otro» (52) y, por tanto, de la intersubjetividad.

---

(52) EPh. II, pág. 135.

Pues, según Husserl, «hay que fundamentar también para la intersubjetividad una unidad de experiencia universal como puramente psicológica en una epojé que ha de avanzar de modo consecuente» (53), es decir, la experiencia psicológica no debe tener un valor estrictamente individual, sino que ha de ser experiencia subjetiva de la propia intersubjetividad, válida también para los otros; para ello debo partir de mi propia experiencia, pero siguiendo las implicaciones de la experiencia del cuerpo del otro. Ahora se podrá entender con más precisión la definición que Husserl hace de la psicología en un texto de la **Crisis**, que merece ser transcrito: «La Psicología descriptiva tiene su objeto específico en lo propiamente esencial de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional que ha de ser considerada, especialmente al tomar como tema la vida individual, como un contexto propio y puramente intencional. Pero cada vida mental se encuentra también intencionalmente unida en comunidad con otros, es decir, en un contexto puramente intencional, interno y esencialmente cerrado, el contexto de la intersubjetividad» (54); este contexto intencional intersubjetivo sólo se puede lograr mediante el método de la epojé y la reducción fenomenológica intersubjetiva psicológica, por la cual vemos que lo que «antes de la epojé era un estar lo uno fuera de lo otro **(Aussereinander)**, por la localización de la vida mental en los cuerpos, se convierte con la epojé en un estar lo uno dentro de lo otro» de un modo intencional (55). De ese modo la psicología intencional puede aspirar a convertirse en ciencia, pues su experiencia no es individual, sino sometida a una posible contrastación en el seno mismo de una colectividad (56).

No parece conveniente insistir en toda la compleja pro-

---

(53) Mn. B I 14/I, pág. 5.

(54) K., pág. 241.

(55) K., pág. 259.

(56) Sobre la intersubjetividad de la ciencia, cfr. Ha. XIII, páginas 214 y ss.

blemática que aquí queda apuntada y que incide directamente en la comprensión de la fenomenología. Teniendo previsto tratar esos problemas con más detenimiento en otro lugar, las repeticiones serían inevitables y aquí sólo interesa exponer lo más brevemente posible el sentido de la reducción intersubjetiva psicológica y su relación con la epojé psicológica, como una primera etapa en el método de ir a las cosas mismas. Por ahora, baste insistir en el hecho de que la primera fase de la fenomenología, la psicología intencional, incluye una reducción intersubjetiva, es decir, una reducción en la experiencia de los otros no como medio para prescindir de los otros, sino exactamente al revés, como medio de lograr una experiencia psicológica válida también para otros.

Puesto que nuestro objetivo no es en este momento construir una psicología fenomenológica, no nos interesa detenernos más en este lugar; pero sí queremos resaltar, a modo de conclusión de este número, que la reducción a la intersubjetividad psicológica nada tiene que ver con el establecimiento de ningún tipo de solipsismo, que para el propio Husserl sería un sin sentido. La experiencia humana es social, intersubjetiva, y la fenomenología asume ese hecho sin ninguna dificultad y desde su propia metodología. Para Husserl el solipsismo en la actitud natural es un sin sentido (57). Por eso, en el nivel de reflexión fenomenológica psicológica no ve Husserl ningún problema especial en partir de la experiencia individual; en realidad, tal como lo hemos mostrado, el método para conseguir ese campo de experiencia psicológica es, a la vez, método para lograr lo puramente psíquico del otro; la reducción psicológica es, a la vez, reducción intersubjetiva: «Una vez establecido el método de una autoexperiencia pura, está también dado sin más el método para la experiencia del otro puramente subjetivo, la experiencia de la

---

(57) «Ein Solipsismus, der sagt: Ich, das seelische Wesen, bin **allein**, alles andere ist bloss Phänomen -ist Unsinn.» Por las líneas que siguen, se trata de la actitud pretrascendental. EPh. II, pág. 496.

subjetividad pura de los otros hombres y animales» (58), es decir, es el método para captar la vida subjetiva del otro en sentido no físico material, sino en su sentido puramente psicológico; la validez del análisis fenomenológico habrá de establecerse desde esa base. En todo caso es necesario tener en cuenta que a este nivel no se presenta ningún problema de incapacidad comunicativa para la fenomenología, que parte, tal como hemos visto, de la noción de subjetividad humana temporal, corporal y social.

3. LA CONCEPTUALIDAD «NATURAL» DE LA PSICOLOGIA FENOMENOLOGICA

3.1. El nóema psicológico.

El primer efecto de la reducción psicológica es la consecución de todo un mundo cuya forma de ser difiere radicalmente de la forma de ser del mundo en sí. De la exposición anterior debe quedar claro que lo «psíquico» no es algo encerrado en mi cerebro que pudiera oponerse a lo que está fuera de él. Hay un modo de ser que es subjetivo, mental-psíquico, pues depende de la presencia de un sujeto, sin que se pueda decir que está encerrado en los límites espaciales del cuerpo del sujeto. El mundo subjetivo que hemos descubierto posee unas estructuras implicativas puramente dependientes del psiquismo; más aún, se puede decir que son parte integrante constitutiva del psiquismo, e incluso, de cara a la investigación, una parte fundamental, sin la cual poco se podría saber de la vida mental.

Pero esto arrastra consigo un problema, que, aunque ahora se plantee a un nivel en parte terminológico, y en todo caso superficial, supone una advertencia sobre un problema real. La epojé significa la supresión del mundo

---

(58) Ha. XIV., pág. 400. Véase también la **Ergänzung**, pág. 600 ad 400, línea 9, que indica claramente que estamos en un nivel natural aunque fenomenológico, lo que define la actitud psicológica fenomenológica.

objetivo-real del ámbito de nuestro interés teórico; ahora vemos o decimos que hay un mundo subjetivo fenoménico que en cierto modo es parte del psiquismo, hasta el punto de ser, en realidad, el **hilo conductor** para el análisis de las estructuras de la conciencia.

Hemos dicho que la característica fundamental de la conciencia o de la vida psíquica es el ser conciencia-de; eso significa que no descansa en sí misma, sino que se refiere siempre al polo «objetivo»; por ser intencional todo su peso recae y termina en lo que es objetivo; si lo psíquico descansa en lo objetivo, éste no puede estar desligado de lo psíquico. Mas entonces ¿es esta objetividad subjetiva? Por supuesto, siempre que la palabra «subjetivo» no implique **a priori** desvaloración ninguna, es decir, sólo si lo subjetivo es entendido como opuesto a lo real en sí; lo subjetivo incluye el objeto intencional.

Husserl insiste con mucha frecuencia en que no se podría describir a fondo la vida psíquica sin conocer lo dado en la conciencia. Describir la percepción exige describir lo percibido: «Cómo podría describirme a mí como percipiente y mi percibir sin describir lo que percibo en él» (59). Por eso, para Husserl, al objeto de la psicología pertenece tanto lo **subjetivo psíquico real,** en el sentido de componente del acto mismo de percibir, que incluye, por ejemplo, las acciones emprendidas por mí para la percepción, como **lo que es percibido** y que sirve de orientación para determinar los componentes reales de la percepción u otros actos de conciencia. Por eso dice Husserl: «Volver a lo fenomenológicamente puro no significa otra cosa sino establecer, en primer lugar, las estructuras puras de la objetividad intencional que encontramos, es decir, volver a la subjetividad intencionalmente cerrada y a sus actos y aprehender sus objetos en pureza fenomenológica» (60). En la actitud que estamos describiendo, nuestro interés no se dirige a las cosas objetivas, sino al modo en que esas

---

(59) PhPs., pág. 44; véase también Art. Enc. Brit. Ha. IX, pág. 279.
(60) EPh. II, pág. 118.

cosas se dan, a lo que de las cosas aparece y tal como aparece. Eso significa que la actitud fenomenológica tiene presente tres niveles o aspectos que conviene enumerar; por un lado tenemos los actos propios del sujeto, tales como percibir, odiar, desear, juzgar, etc. Por otro, lo dado en tales actos, que muestra rasgos dependientes del hecho de ser objeto de tales actos, y en tercer lugar, la realidad en sí, con características también diferentes de lo dado en tales actos. En el ejemplo utilizado para exponer la epojé y reducción en las intencionalidades reales se pueden observar estos tres niveles con cierta precisión. Pero pongamos otro ejemplo. El horizonte que yo veo tiene un aspecto real en sí, que podría ser fácilmente fijado entitativamente, es decir, en cuanto a lo que realmente es; sería, en efecto, una línea constituida por una sección de esta casa, por otra de aquel árbol y otra de aquellos montes. Pero el hecho de que esas secciones situadas en planos del espacio real profundamente alejados constituyan un horizonte no es independiente de la subjetividad; pero tampoco es un elemento que constituya el acto de ver como tal, pues el horizonte es lo que veo, no el ver; sin vista, sin embargo, no habría ningún horizonte visual; el horizonte en cuanto tal no es una realidad en sí, pero es, sin embargo, objetivo, siendo el término en el que descansa la intención perceptiva; en ese sentido es también subjetivo, aunque no lo es como el acto mismo que lo constituye en horizonte.

En la terminología de Husserl lo objetivo intencional es lo **noemático,** mientras que lo «real» de lo psíquico, es decir, las estructuras del acto mismo, por ejemplo, de percepción, se llama lo **noético.** El problema está evidentemente en saber qué es lo noético y en qué sentido es «constitutivo» de la conciencia. Resolver ese problema será una de las preocupaciones básicas de la psicología intencional de Husserl, la cual tiene como objetivo precisamente describir no tanto el mundo intencional como las estructuras intencionales de la conciencia, si bien no podrá llevar a cabo esta tarea sin empezar describiendo el mundo intencional; sólo logrando describir las estructuras de la conciencia, de las que depende el objeto intencional, se

podrá comprender por qué un objeto intencional es un valor, algo percibido o un contenido judicativo, es decir, un juicio. Gran parte de las **Investigaciones lógicas** V y VI están dedicadas a analizar estructuras noéticas de la conciencia, muchas de las cuales volverán a aparecer en **Ideas I** y otros escritos; esas estructuras reales de la conciencia siempre se remiten a la constitución temporal de la conciencia, que está a la base de todas ellas, ya que para Husserl la conciencia es un «flujo temporal», en el que se van formando unidades de sentido, que son los **nóemas.** La base de la implicación intencional estaría precisamente en la propia estructura temporal de la conciencia, que por sí misma es implicativa. Pero estos problemas están más allá de nuestros objetivos. Baste sólo advertir que toda verdadera psicología, planteada en los términos aquí expuestos, por lo menos en la medida en que quiera ofrecer un conocimiento de lo psíquico, debe describir el mundo inmediato de las personas; una psicología diferencial, por ejemplo, deberá describir las peculiaridades que presenta el mundo inmediato de cada uno, o avanzando un paso más, deberá intentar agrupar esos mundos en tipos como generalizaciones de los mundos individuales. Si el objeto de la psicología son las estructuras noéticas, debe empezar por describir las implicaciones noemáticas.

3.2. **La conceptualidad natural de psicología intencional.**

Estas últimas consideraciones sobre el nóema psicológico eran necesarias para concluir este capítulo con un tema importante para comprender la marcha de la reflexión fenomenológica, a saber, para comprender el nivel en que se sitúa la psicología y comprender en último término el sentido de la reducción psicológica fenomenológica. Con esto estamos ya en condiciones de exponer brevemente el concepto de «actitud natural» según Husserl, que es la actitud que la filosofía fenomenológica tiene que superar radicalmente. Sin la elaboración de la psicología fenomenológica es muy frecuente que pase desapercibido el sentido de esta actitud, teniendo, sobre todo, en cuenta que cabe, tal como ya lo hemos advertido varias veces, una **actitud natural fenomenológica.**

Toda la explicación de la epojé y la reducción fenomenológica se base en una diferencia fundamental, a la que ya se ha aludido en las reflexiones críticas sobre la ciencia, la diferencia a saber entre los modos en que la realidad se me da y ésta misma realidad en sí; la psicología distingue **lo en sí** y **lo para mí.** Si llamamos al conjunto de lo en sí **el mundo,** el conjunto de lo dado en la percepción, con toda la serie de implicaciones, en el recuerdo, a través de la experiencia del otro, en las valoraciones, etc., sería **la representación del mundo,** es decir, «los modos subjetivos de conciencia del mundo» (61), mi mundo original o mi imagen del mundo (62). De acuerdo a todas las explicaciones anteriores, la psicología fenomenológica se centra en esta representación del mundo, en los dos aspectos a que se refiere tal palabra, la representación del mundo en cuanto **Weltvorstellung,** tomando lo subjetivo **noéticamente,** y la representación del mundo en cuanto **Vorstellungswelt,** o mundo de la representación, la representación noemáticamente. La representación del mundo es lo que Husserl llama **Weltphänomen,** fenómeno del mundo, del cual hay que distinguir, o pensamos como distinto, el mundo verdadero (63). Mientras el mundo verdadero «en sí» es independiente de la conciencia, la representación del mundo depende de ella; la psicología ha de estudiar esa representación en sus dos vertientes: «Lo que la experiencia fenomenológica nos ofrece como conciencia y como consciente» (64)

Esta diferencia entre un en sí independiente y la representación del mundo dependiente de mí mismo se deduce de las explicaciones anteriores, pues ambos presentan modos de ser distintos y ninguna categoría aplicable al uno servirá para la otra, de acuerdo a la **diferencia feno-**

---

(61) Ha. XIV, pág. 64.

(62) Cfr. o. c., pág. 389.

(63) «Ich unterscheide die wahre Welt von meiner blossen Weltvorstellung. Ich bin dieser Unterscheidung in voraus gewiss...» Mn. B I 14/IV, pág. 18. Cfr. también, Ha. XIV, pág. 410.

(64) AV., Ha. IX, pág. 311.

menológica. Según eso, afirmaciones sobre la estructura causal del mundo no serían aplicables a la representación del mundo (65). Como tantas veces dice Husserl, el árbol se puede quemar, disolverse en una serie de elementos mediante el calor, pero mi representación del árbol no se puede quemar (66).

Ahora podemos comprender con toda precisión el significado de la práctica de la epojé y de la reducción en el primer sentido. La epojé consiste exactamente en excluir de interés teórico todo lo que pertenezca al mundo en sí, para quedarme —o reducirme— a mí representación del mundo. Por eso esta epojé es una **thematische Beschränkung,** «limitación temática» (67), mediante la cual «dirijo mi interés teórico exclusivamente a mi conciencia del mundo» (68), limitándome de un modo «abstractivo» (69) a la capa subjetiva o psíquica de la realidad, entendiendo la palabra «psíquico» en un sentido muy amplio como opuesto a real natural, incluyendo en ella también obviamente los diversos niveles de lo somático que, siendo subjetivo, no pertenecería en sentido estricto a un concepto restringido de «alma» (70).

Ahora bien, esto nos indica a las claras una tesis que es necesario formular con precisión: la actitud global y fundamental de la psicología intencional es la misma que la de la ciencia, que consiste en mantener la diferencia antes mencionada y, por tanto, mantener «la tesis del mundo», es decir, el prejuicio del mundo, y dentro de él, la diferencia antes señalada entre el mundo real y la representación del mundo. Mientras la ciencia estudia el mundo en sí, en su contexto causal, la psicología fenome-

(65) Ib.

(66) Cfr. Id. I, pág. 222, y K., pág. 245.

(67) Ms. B I 14/V, pág. 3.

(68) Mn. B I 5/VIII, pág. 7.

(69) C. M., pág. 64; trad. cast. pág. 65.

(70) En los **Beilagen,** después de los textos 3 y 4 de Ha. XIII, se trata de probar que lo somático, que evidentemente es subjetivo, no sería «seelisch».

nológica intencional estudia la representación del mundo en su contexto intencional; el psicólogo «como psicólogo mantiene el mundo como válido» (71). En este sentido, la psicología intencional fenomenológica permanece en el mundo, siendo una **ciencia mundana;** por lo que el mismo Husserl nos dice que como psicólogo «permanezco en el suelo **(Boden)** del mundo» (72), por lo que el presupuesto del mundo ha de ser compaginable con la epojé metódica, pues de lo contrario no habría psicología (73). No se debe olvidar que, en definitiva, la vida lograda en la reducción fenomenológica psicológica es «vida en el mundo» (74).

Ahora estamos ya en situación de decir en qué consiste la llamada actitud natural, aun contando con que lo que ahora se diga es provisional (75). La actitud natural es la forma fundamental de vivir el hombre en el mundo, viviendo en la **doxa** del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo (76).

Pues bien, es preciso no perder de vista que siempre que nos encontramos con el esquema aquí esbozado actuaremos con una **conceptualidad natural,** aunque estemos en una actitud fenomenológica. Ahora bien, por la psicología hemos sido capaces de instaurar, dentro de la actitud natural, por tanto, sin superar la conceptualidad natural,

---

(71) Ha. XIV, pág. 471. Este era también el planteamiento del resumen que preparó para la **Grundproblemevorlesung,** aunque, con algunas precisiones oportunas, ese texto pueda ser considerado también como fenomenología trascendental; cfr. Ha. XIII, pág. 77, nota 2; téngase en cuenta lo dicho supra, pág. 94, e infra, pág. 251, nota 22.

(72) Mn. B I 14/V, pág. 3.

(73) Mn. B I 14/I, pág. 12.

(74) EPh. II, pág. 433. Véase también EPh. II, pág. 415; Mns. B I 14/I, pág. 12, y B I 5/V, pág. 22.

(75) Porque aún no se podría explicar el concepto de **doxa.**

(76) Cfr. FINK, E., 'Phänomenologie in der gegenw.', pág. 125. Véase también el cap. 1 de la **Grundproblemevorlesung** (Ha. XIII, texto n. 6), donde se trata de explicar qué es la actitud natural, página 125, exponiendo la diferencia entre fenómeno y cosa, pág. 117.

una **actitud fenomenológica,** en la cual prescindimos teóricamente, es decir, como preocupación teórica, del mundo en sí, quedándonos con la represenetación del mundo, con el fenómeno del mundo, adoptando una orientación distinta de la que adopta la ciencia, que se preocupa del mundo en sí. Sea reduccionista o no, el interés de la ciencia, tanto de la ciencia natural como de la ciencia psicológica naturalista, está dirigido al mundo de las cosas; el interés del psicólogo fenomenólogo está dirigido a la representación de las cosas y del mundo.

Para que esta terminología no haga perderse en vías alejadas del verdadero interés que esto conlleva, hay que tener en cuenta que ese «fenómeno del mundo» es la parte del mundo real que constituye el mundo de las personas, su mundo cultural y social. Este mundo no es un mundo que muestre los caracteres propios del mundo en sí, por lo que las ciencias que quieran estudiarlo tendrán que tener en cuenta las propiedades de este mundo, que bajo ningún concepto sería abordable con métodos científico-naturales. Por eso llama Husserl a la actitud con que este mundo debe ser estudiado «actitud personalista» (77). El mantenimiento de esta actitud, natural pero fenomenológica, básica según Husserl para las «ciencias del espíritu», es el fruto de la práctica de la epojé y de la reducción fenomenológicas psicológicas, que se presentan como dos aspectos, el uno negativo y el otro positivo, de un primer paso del movimiento de la **vuelta a las cosas mismas.**

(77) Id. II, § 49.

CAPITULO V

La epojé trascendental y su conceptualidad natural

"La epojé, en relación a toda posición de realidad, sólo fue, si se mira bien, un medio para posibilitar el paso a la actitud fenomenológica pura."

Mn. B II 19 (1912), pág. 77.

"Sin embargo, si se mira bien, yo no dejo el convencimiento sobre el ser o la posibilidad de un mundo, pues tampoco exijo algo así como una ἐποχή real de ese convencimiento.

Erste Philosophie II, pág. 499.

Los grandes pensadores se distinguen fundamentalmente por la creación de nuevos conceptos; su dimensión histórica viene señalada, en gran medida, por la aceptación que algunos de esos conceptos encuentran entre el gran público; el precio por ello pagado suele ser su simplificación, al ser desgajados del tronco conceptual del que reciben pleno sentido; la simplificación es habitualmente la de la caricatura con su doble valor positivo y negativo; mas si este uso simplificado es legítimo entre no especialistas, nunca lo sería entre los comentaristas de un filósofo. De entre los numerosos términos acuñados por Husserl para pensar su nueva filosofía, el concepto de la epojé es indudablemente el que más fortuna ha encontrado; desgraciadamente es también uno de los que más ha sufrido los efectos simplificadores, al ser despojado no sólo de gran parte de su significado, sino, sobre todo, del horizonte de tensión y aporeticidad que siempre mantuvo en la obra de Husserl. Una introducción a la fenomenología no puede prescindir de un estudio serio de este concepto, recuperando a partir de los textos de Husserl todo lo que representa de contradicción y aporía, en la medida en que con él pretendía Husserl mucho más de lo que podía dar su conceptualidad básica. Conviene, por otro lado, no confundirlo con lo que ya sabemos de la epojé psicológica, aunque precisamente en esta distinción radique, como veremos su aporeticidad.

Este capítulo se encuadra dentro del intento iniciado en el anterior de definir un primer concepto de reducción; una vez tratada la posición de la psicología fenomenológica, deberemos exponer la motivación concreta de la epojé, la situación paradójica en la que se mueve la psicología, y la cual sólo es un reflejo de la aporía fundamental de la subjetividad mundana (1).

---

(1) La mayor parte de los manuscritos referentes a la situación paradójica se hallan en la carpeta B I 14; los parágrafos 52, 53 y 54 de la **Crisis** constituyen un buen resumen del contenido de esa carpeta.

Incluimos aquí esta parte para indicar que la situación paradójica pertenece estructuralmente al movimiento de acceso a la actitud trascendental; con ello queremos zanjar una polémica muy frecuente entre los comentaristas de Husserl, y a la que ya hemos aludido, la referente a los «caminos» hacia la fenomenología. La problemática de los caminos ocupa cientos de páginas en los manuscritos inéditos de Husserl y muchísimas páginas de **Erste Philosophie** y de la **Crisis.** A veces se ha pensado que los caminos eran accesos independientes, unos más acertados que otros. Consideramos que esto es caer en la anécdota; desde una perspectiva estructural los llamados caminos no son otra cosa que la aplicación de la fenomenología a diversos problemas; en la medida en que son abordados con los conceptos tradicionales, todos revelan una **situación paradójica,** que obliga a un cambio de perspectiva; por eso se puede decir que la situación paradójica es la motivación concreta de la epojé.

En segundo lugar, trataremos de definir con la mayor precisión posible la epojé trascendental, primer intento husserliano de superar la situación paradójica (V.2). En los siguientes números investigaremos las bases conceptuales de la epojé, en las cuales podremos descubrir una aporía básica y esencial de este importante concepto, dados los objetivos metodológicos que Husserl pretendía con él (V.3 y V.4); este último número estará dedicado a analizar la relación entre la epojé y la crítica cartesiana de la experiencia, por la especial conexión con que Husserl las presenta en diversas obras, por otro lado las más divulgadas, teniendo en cuenta también que nos ha de servir para precisar aún más la conceptualidad natural de la epojé. Desde esta perspectiva debemos aclarar la relación entre epojé y trascendentalidad, puesto que es ahí donde se sitúa fundamentalmente la aporía (V.5). En último lugar, y como conclusión de estos dos capítulos, procuraremos definir el primer concepto de reducción, que ha sido el habitualmente manejado en la bibliografía secundaria sobre Husserl, cuando, en realidad, sólo significa un paso

preparatorio del gran salto metodológico y filosófico que constituye la reducción trascendental.

1. LA SITUACION PARADOJICA COMO MOTIVACION DE LA EPOJE TRASCENDENTAL

Los capítulos II y III han estado dedicados a la motivación de la reducción en general; la reflexión sobre los problemas de la ciencia nos ha hecho avanzar hasta el establecimiento de la actitud fenomenológica psicológica, que ha llevado nuestra mirada a la experiencia inmediata; pero la psicología fenomenológica es una ciencia limitada, pues su interés se reduce al estudio de lo psíquico y de lo subjetivo fenomenológico que la ciencia dejaba al margen; por eso mismo la psicología no pretende conocer las cosas mismas, sino sólo la representación que nosotros tenemos de las cosas; ahora bien, una reflexión sobre esta autoconcepción de la psicología demuestra que ésta es aporética y que por lo tanto su conceptualidad en ningún caso podría servir como base de la ciencia radical que pretende ser la fenomenología. Mas esta aporeticidad de la psicología no es sino un reflejo de la aporeticidad de su propio tema, la subjetividad humana, que, viéndose en el mundo, sólo sabe del mundo por la representación que de él tiene. La aporía de la psicología es la de la subjetividad y del mundo.

1.1. La situación aporética en la psicología.

La psicología no puede ser la ciencia última y universal a que aspira la fenomenología, no sólo porque expresamente deje fuera de su ámbito temático la consideración del mundo en sí, pues en este sentido se podría argüir que las ciencias tienen ya encomendada la tarea de darnos a conocer la realidad en sí de las cosas, sino porque su propia autoconcepción le hace incapaz de solucionar la situación paradójica en que se encuentra como ciencia. Por otro lado, esta paradoja hace que la psicología sea incapaz de alcanzar la totalidad de lo psíquico; por eso dice

Husserl en un manuscrito inédito que «la primera vuelta del mundo al hombre... se queda a mitad de camino» (2).

La psicología tiene como objetivo estudiar el ámbito subjetivo fenoménico del que se toma conciencia en la misma fundación de la ciencia física, pero que inmediatamente es dejado al margen, por ser sólo una visión subjetiva de la realidad. La psicología naturalista pretende reducir este ámbito a procesos fisiológicos, con lo cual conseguiría reducirlo al mundo físico estudiado por la ciencia natural; los problemas de cientificidad que esta postura plantea los hemos visto ya en el capítulo III. La psicología intencional se establece al tomar en cuenta la especificidad de lo psíquico, que, por otro lado, ya había sido descubierta en la fundación de la ciencia. La psicología intencional fenomenológica parte, pues, de lo que hemos llamado la «diferencia fenomenológica»; toda su justificación como ciencia radica en el mantenimiento de su punto de partida, así como la ausencia de cientificidad, en el sentido explicado, de la psicología naturalista radica precisamente en el abandono de esa diferencia, sólo a partir de la cual se justificó su aparición.

Ahora bien, según hemos visto en el capítulo anterior, el psicólogo investiga aquella parte del mundo que deja la física; veíamos que era un «investigador del mundo» (3); la psicología se desenvuelve en una conceptualidad natural, lo cual significa que para la psicología lo psíquico como parte del hombre es «parte del mundo» (4), que tiene, por tanto, un en sí; lo subjetivo fenoménico «es en el marco de la psicología un ser verdadero existente en el mundo objetivo» (5). La psicología toma como objeto, en consecuencia, una esfera específica, a la que sólo tiene acceso

(2) «Also wir sehen, der erste Rückgang von der Welt zu dem Menschen mit seinem Weltbewusstsein als menschlich psychischem Bestimmungsgehalt bleibt in einer Halbheit stecken.» Mn B I 5/VI, página 7.

(3) Cfr. Mn. B I 14/I, pág. 12.

(4) K., pág. 183.

(5) Mn. B I 14/IV, págs. 18 y ss.

practicando una epojé del mundo objetivo, pero, a la vez, su conceptualidad fundacional nos dice que lo subjetivo tiene una realidad objetiva; por lo tanto, es cierto que la psicología practica una epojé de lo objetivo y trata de describir lo subjetivo con categorías específicas; pero, a pesar de ello, lo psíquico sigue estando referido a la realidad objetiva de la cual se ha practicado epojé, y eso hasta el punto de que si lo objetivo desaparece, desaparece también lo subjetivo (6). La situación paradójica se da entre la diferencia fenomenológica, que significa especificidad e independencia de lo psíquico, y esta referencia fáctica a lo objetivo real. La paradoja de la psicología se manifiesta en su mismo método de la epojé, que se basa en esa diferencia fenomenológica, pero que a la vez mantiene el presupuesto del mundo como horizonte de la existencia de lo psíquico. La compatibilidad entre la epojé psicológica y este presupuesto del mundo, que, como veíamos (7), es, según Husserl, necesaria para la psicología, convierte a esta ciencia en aporética.

Esta situación paradójica impide a la psicología alcanzar la totalidad de lo subjetivo. La psicología, sin embargo, en cuanto ciencia de lo subjetivo, tiene que aspirar a describir la totalidad de lo subjetivo; esto significa que tiene que describir la totalidad de las implicaciones de lo subjetivo. Según la conceptualidad de la psicología, el horizonte último, pero siempre presente, implicado en la subjeti-

---

(6) La psicología parte de esa situación de dependencia: «Evidenterweise das Frühere ist gegenüber allem Seelischen (se refiere a la naturaleza), sofern nämlich in der Natur speziell in Form organischer Leiblichkeit die Bedingungen der Möglichkeit seelischen Seins liegen, deren Aufhebung Tod heisst». Mn. B I 14/I, págs. 14 s. Es importante esta referencia a la muerte, pues la relación a la muerte es radicalmente opuesta en la actitud trascendental. Aunque este punto será motivo de consideración de la tercera obra anunciada, conviene adelantar que, mientras en la actitud psicológica natural, lo mental depende fácticamente de lo mortal, la subjetividad trascendental alumbradora y garante de la razón no depende de la muerte; la condición de la verdad, en efecto, es que la muerte no la destruye; por eso la subjetividad trascendental no es fáctica, no depende de hechos.

(7) Cfr. supra, pág. 128.

vidad, es el mismo mundo real objetivo, del cual hemos dicho que es diferente de lo psíquico; pero como mundo implicado, ha de tener su correspondiente subjetivo. La psicología debe analizar la parte subjetiva correspondiente a la implicación de ese mundo objetivo; mas esa parte subjetiva también se ve a sí misma en el mundo, es parte del mundo, como el resto de lo subjetivo; 'el hecho de encontrarse lo subjetivo en el mundo' tiene una parte subjetiva, que también se encuentra en el mundo objetivo, por tanto, con su correspondiente aspecto subjetivo siempre de nuevo referido al mundo. La psicología siempre encuentra algo subjetivo que no puede tematizar, pues siempre tiene presente un horizonte objetivo cuya correspondencia subjetiva se le escapa. La psicología es incapaz de analizar la totalidad fenoménico-subjetiva implicada en la subjetividad (8).

Por todo ello, la psicología no puede ser nunca la ciencia última y universal que se exige en el ideal de cientificidad estricta; la profundización en el planteamiento epistemológico de la psicología descubre una situación paradójica insuperable desde su conceptualidad.

1.2. La paradoja del mundo y de la subjetividad

El problema de la psicología no es casual ni se debe a un fallo de sus planteamientos; es, por el contrario, esencial y tiene su raíz en la situación paradójica de su tema, en lo que Husserl llama 'la paradoja de la subjetividad y del mundo', que constituyen la motivación de la fenomeno-

---

(8) Es evidente que si la psicología fenomenológica no puede alcanzar la totalidad implicada en la vida subjetiva, es decir, que si la psicología es incapaz de alcanzar la totalidad de lo psíquico, no es la ciencia adecuada de lo psíquico; este problema preocupó intensamente a Husserl a partir de los años 1924, a juzgar por las correcciones al texto de **Erste Philosophie**; después de pensar ampliamente sobre la diferencia entre la epojé psicológica y la trascendental (confróntese sobre esto más adelante V. 5), llega a la conclusión de que la verdadera psicología es la fenomenología trascendental.

logía trascendental (9). La paradoja de la subjetividad surge de la relación de la subjetividad y el mundo, y si la psicología fracasa es porque su propio objeto, el psiquismo, es paradójico. Pero no sólo es paradójica la subjetividad, sino también el segundo término de la relación, el mundo.

La paradoja del mundo se revela discutiendo a fondo el problema tradicional del conocimiento; por este problema, considerado en sus fórmulas más tradicionales, empezó Husserl la presentación de la reducción: «¿cómo puede el conocimiento asegurarse de su adecuación con los objetos conocidos, cómo puede el sujeto salir de sí mismo y alcanzar fielmente los objetos?» (10); lo objetivo real es trascendente al sujeto, siendo por definición no subjetivo; en el problema tradicional del conocimiento se pregunta cómo es posible pasar del conocimiento, que es inmanente y subjetivo, a lo real objetivo que es trascendente; en el problema del conocimiento lo problemático es lo trascendente, por lo que empieza Husserl postulando una «epojé respecto de todo lo trascendente» (11). Una vez elaborada la psicología fenomenológica, este planteamiento simplificado adoptará una nueva formulación: la representación del mundo que es subjetiva, ¿puede darnos lo objetivo en sí? ¿Cómo hallar, probar o justificar el famoso puente?

Ahora bien, el mismo planteamiento del problema es problemático, puesto que toda distinción que pueda hacer entre mi representación del mundo y el mundo en sí es una distinción hecha en mi propio conocimiento, es decir, en mi representación del mundo (12); mi representación del mundo incluye la certeza de que ella sólo es una re-

---

(9) La importancia de la paradoja de la subjetividad en la fenomenología la ha visto también Th. SEEBOHM. O. c., pág. 53, y W. BIEMEL, «Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», en **Tijdschrift voor Philosophie**, 1950, págs. 265 y 269.

(10) IPh. Ha. II, pág. 20; trad. cast. pág. 29.

(11) O. c., pág. 44; trad. cast. pág. 54.

(12) En este contexto cfr. C. M., pág. 115; trad. cast. págs. 138 y siguiente.

presentación, es decir, una visión parcial o un fenómeno parcial y subjetivo del mundo en sí; dicho en términos paradójicos, esto significa que yo me represento el mundo como un mundo en sí independiente de mi representación, mas esto lo hago mediante mi representación del mundo; mi representación del mundo, el mundo de mi experiencia inmediata, es de tal forma que se sabe representación de un mundo fuera de ella; mi representación implica un mundo fuera de ella; en la representación que yo tengo del mundo está implicada la 'idea' de un mundo que desborda la misma representación, presentándose como trascendente a ella; mas como idea implicada en la representación es necesariamente elemento constituvo de la representación.

Partiendo de estas consideraciones podremos, con un leve giro, comprender también el sentido de la paradoja de la subjetividad. La representación del mundo se presenta como representación de un mundo en sí; yo estoy seguro de la existencia del mundo; tengo certeza del mundo; pero la certeza es una actitud mía, que no existe fuera de mí; el hombre es el sujeto de la certeza; mas en la medida en que el hombre está en el mundo, la certeza es un «suceso en el mundo» (13); pero si tenemos el mundo por esa certeza, pues de lo contrario no estaríamos seguros del mundo, y ella misma es parte del mundo, se supone a sí misma; la paradoja surge, pues, en el momento en que se reflexiona sobre el hecho de que el mundo se da en la representación del mundo y que el sujeto se halla en el mundo, por tanto, en la misma representación (14); por

(13) A este respecto se pregunta Husserl: «Wie ist die Weltgewissheit Vorkommnis in der Welt, wie sind wir Objekte in der Welt, wenn Welt die ständig für uns seiende, ihr Für-uns-sein hat aus und in der Weltgewissheit?» Mn. B I 14/IX, pág. 8. He procurado en estas líneas atenerme estrictamente a las formulaciones husserlianas, pues creo que es imprescindible para las notas críticas que más adelante veremos; dado que muchas frases están tomadas de manuscritos, prefiero citar los textos completos en alemán.

(14) «In meiner Vorstellungswelt finde ich mich als Menschen und zu mir als Menschen (in meiner Vorstellungswelt) gehört auch mein vordem rein herausgestelltes Ich, das Ich aller Bewusstseinsweisen von der Welt, die meine 'vorgestellte' ist.» Mn. B I 14/IV, pág. 17.

eso se pregunta Husserl: «¿Cómo puede la vida psíquica dar un mundo válido para mí..., si este mismo dar el mundo pertenece como una mera parte al mundo?» (15). Para ser hombre, para saberme a mí mismo como hombre, he de tener ya un mundo, porque el hombre está en el mundo; mas para que se dé la representación del mundo, por la cual tengo un mundo, he de ser ya hombre; así el mundo precede a la subjetividad, a mi ser humano, pero mi ser humano precede al mundo; el mundo objetivo es la condición de la existencia del hombre, mas el hombre es la condición de que se dé la representación del mundo y sólo por ella puedo yo tener un mundo; el mundo me precede y yo le precedo; «la naturaleza (está) en el espíritu; el espíritu, en la naturaleza» (16). El espíritu absorbe la naturaleza, en cuanto ésta tiene que darse en el espíritu, y, a su vez, es reabsorbido por la naturaleza en cuanto sólo existe objetivado y dependiente de la naturaleza. El mundo se hace presente en el sujeto, en el hombre, pero abarca y desborda al mismo hombre, como si rompiera los límites de la 'mera' representación en la que se da; el hombre es una mínima parte del mundo, es decir, del mundo representado en el mismo hombre; es, pues, una parte de la representación, siendo así que la representación es una parte del hombre; «la parte subjetiva del mundo se traga, por así decirlo, a todo el mundo, y con ello se traga a sí misma» (17). «¡Qué contrasentido!», termina diciendo Husserl (íb.).

La paradoja se ha convertido en el problema de la mun-

---

(15) «Wie soll das psychische Leben ... für mich geltende Welt zustande bringen, wenn dieses ganze zustande Bringende selbst als eine blosse Komponente zur Welt gehören soll?» Mn B I 14/XI, página 10; un poco antes se había afirmado en este mismo contexto: »Ich als Geltungsträger für alles ... bin auch Geltungsträger für das ständig schon geltende und fortgeltende seiende Ich. Der Geltungsträger ist zugleich seiendes Objekt und auch das Sein dieses Sachverhaltes ist Sein für much für den Geltungsträger.» O. c., págs. 7 y siguientes.

(16) Mn. B I 14/I, pág. 11.

(17) K., pág. 183. La exposición de estas consideraciones en el § 53 de la **Crisis** es muy precisa.

danidad del sujeto; con ello ofrece Husserl un nuevo planteamiento del problema tradicional del conocimiento, pues ya no se trata de buscar un puente imposible entre lo inmanente y lo trascendente, pues el mismo sujeto es trascendente a sí mismo, en la medida en que es a la vez objeto en el mundo. El planteamiento tradicional del problema era ficticio, pues no tiene sentido preguntar si es posible que el sujeto salga fuera de sí, cuando ya está fuera de sí mismo (18). **El problema verdadero es el de la mundanidad del sujeto.**

Con esto hemos llegado a una situación que parece no tener salida; podemos decir que estamos en una situación **absoluta**, pues ya no tenemos posibilidad de seguir en el mismo plano o nivel, dado que ni la ciencia natural ni la psicología fenomenológica serían capaces de solucionar la paradójica situación del sujeto; nos encontramos, por lo tanto, en un momento decisivo en el cual se impone una decisión. Una podría ser la revisión de todos los pasos y de los conceptos que nos han llevado a esta situación paradójica; revisar el nivel desde el que se considera al sujeto y al conocimiento; tal vez viéramos entonces que los planteamientos de Husserl aceptan el paradigma de base de la teoría tradicional del conocimiento, que no es otro que **la primacía de la teoría sobre la praxis.** Husserl no emprende en este momento ese camino; sigue aceptando el mismo paradigma, aunque haya depurado las fórmulas hasta revelar su aporeticidad. Sobre las bases descubiertas hasta ahora prosigue en un intento grandioso de radicalidad total proyectando la fenomenología trascendental como única plataforma válida para solucionar los problemas que la ciencia y la psicología dejan sin resolver. El primer intento de salir de la situación paradójica es la práctica de la epojé trascendental, intento que también se nos mostrará fallido.

---

(18) Numerosas veces se refiere Husserl a este falso planteamiento del problema del conocimiento; cfr., p. ej., EPh I, págs. 361 y siguientes; 387 y ss.; C. M., págs. 116 y ss.; trad. cast., págs. 140 y ss.

2. LA EPOJE TRASCENDENTAL

La reflexión husserliana sobre el mundo y el sujeto ha llegado a una situación límite; el mundo es relativo a nosotros y nosotros lo somos al mundo; el mundo es nuestra exterioridad, somos exteriores, pero a la vez somos interiores; somos diferentes del mundo exterior; además, la exterioridad del mundo se hace presente en la interioridad, en mi representación del mundo; en mi interioridad me represento como exterior; yo me descubro en esta primera reflexión como un **Ausser-mir** (19). La vuelta radical a las cosas mismas nos lleva al enigma de la mundanidad del sujeto; lo enigmático es la relación entre la interioridad de la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia con la que el hombre se ve a sí mismo (20). Si, pues, lo enigmático es la trascendencia, antes de cualquier decisión sobre ella, se ha de practicar una epojé absoluta y radical de toda trascendencia. Esta epojé pretende tener un sentido radicalmente distinto al de la epojé psicológica, pues ahora ya no se trata de estudiar lo psíquico o subjetivo fenoménico mundano, sino de cambiar totalmente de plano o nivel, porque la fenomenología psicológica se desenvuelve en términos aporéticos; por otro lado, el desarollo de este capítulo demostrará la problematicidad de esta epojé radical distinta de la psicológica. Puesto que este tema de la epojé es uno de los más confusos y difíciles de la fenomenología, porque en él afloran con toda su fuerza los supuestos y prejuicios equívocos con que se ha operado en la demostración de la situación aporética, conviene explicar con la mayor claridad posible su sentido, lo cual no significa que sea realmente entendido, pues de hecho es un concepto contradictorio. Antes de definir la epojé, debemos exponer unas breves nociones de carácter psicológico, pues sin ellas no podríamos entender lo que dice Husserl sobre la epojé.

---

(19) C. M., pág. 116.

(20) Para Husserl lo trascendente es el mundo; sobre esta identificación, cfr. C. M., 65; trad. cast., pág. 67; EPh. II, 427; Ha. IX, 455, e Id. I, 107 (esta última cita es una corrección tardía; cfr. Id. I, 473 ad 107 y ss.).

2.1. Análisis psicológicos previos

La necesidad de unos análisis psicológicos previos para entender la epojé se ve considerando la estructura del texto que, publicado en vida de Husserl, es el más importante de los dedicados a la exposición de la epojé, a saber: la sección segunda de las **Ideas** de 1913, titulada «Meditación fenomenológica fundamental»; después de explicar en el capítulo primero qué es la epojé, inicia en el segundo unos análisis en los que «no nos preocupamos de ninguna epojé trascendental» (21). La palabra trascendental es una corrección tardía, pues en la primera edición habla de 'epojé fenomenológica'; la corrección es lógica, pues esos análisis, de acuerdo con el título del § 34, son psicológicos (22), para lo cual ya sabemos que se requiere una epojé fenomenológica psicológica. Estas correcciones son muy importantes, pues demuestran que Husserl ha tomado conciencia de la necesidad de la psicología fenomenológica para el acceso a la fenomenología trascendental. Según el propio Husserl, en el primer capítulo se ha entendido el sentido de la epojé, «pero no su posible efectuación» **(Leistung)** (23); mas la epojé propiamente hablando no es un concepto, sino una práctica; si no se entiende su posible efectuación es que aún falta algún elemento básico en su sentido, pues eso significa no saber dónde

---

(21) Id. I, pág. 74; en la edición crítica de Ha. III no se ha incorporado la corrección, que aparece en el **Textkritischer Anhang,** cfr. o. c., pág. 467, ad 74,9f. En la traducción castellana ni siquiera se alude a esa importantísima corrección. Véase **Ideas,** 77 y 456.

(22) O. c., pág. 74. El título de la primera edición reza: «La esencia de la conciencia como tema»; las palabras 'psicológico-fenomenológico' que aparecen en el título del § 34 de la edición crítica de Ha. III proceden de una adición hecha por Husserl en la misma época que la corrección anterior. Es ilógico que la edición crítica hubiera incorporado una corrección, la del título, y no la otra, teniendo en cuenta que las dos son correlativas; estos errores se han subsanado en nueva edición de Ha. III. Sobre el nivel psicológico de estas consideraciones de **Ideen I** se expresa Husserl claramente en el NW; cfr. NW., Ha. V, pág. 149, líns. 3-6; **Ideas,** pág. 382; la traducción castellana es ambigua.

(23) O. c., pág. 69.

y cómo aplicarla; entender la epojé significa conocer el terreno de su aplicación; la misión de estos análisis psicológicos es precisamente analizar, siquiera provisionalmente, la conciencia para poder aplicar la epojé.

Para poder aplicar la epojé se requiere antes de nada conocer por lo menos en lo imprencindible los elementos que componen una representación. Si en los manuscritos inéditos es muy frecuente la utilización de la palabra 'representación', en los textos publicados habla normalmente de **nóema,** que literalmente significa 'lo pensado'. En la terminología de Husserl, 'nóema' significa no sólo lo pensado, sino lo conocido, lo imaginado, lo querido, lo que yo sé de una cosa, etc. El nóema abarca la totalidad de la representación que yo tengo de algo. Para entender plenamente la epojé es imprescindible tener unas nociones de los diversos componentes que integran un **nóema.** Yo puedo tener conciencia de una cosa, por ejemplo, de un árbol, de muy diversos modos; yo puedo ver el árbol, puedo tocarlo, puedo oír el ruido de sus hojas, puedo recordarlo, imaginarlo, desearlo, puedo pensar en que lo voy a ver a la vuelta de la esquina, es decir, en un futuro inmediato, etcétera. En todos estos actos de conciencia encuentro un núcleo idéntico, merced al cual puedo decir que pienso en un árbol, que veo un árbol, que recuerdo un árbol, etc. El **nóema** contiene, por tanto, y en primer lugar, un núcleo que permanece idéntico en diversos modos de conciencia. No nos sería fácil determinar el alcance del núcleo dentro del conjunto del **nóema,** pero en este momento no es relevante (24).

El núcleo noemático no se da de modo independiente; siempre viene acompañado de unos caracteres de **presentación** y de **ser** determinados; el núcleo noemático 'árbol' se presenta necesariamente en un modo de presentación o de dación; se da como recordado, percibido, imaginado, etcétera. Dentro de cada carácter de presentación caben multiplicidad de modalidades, por ejemplo, imaginado des-

---

(24) O. c., pág. 250; **Ideas,** págs. 243 y s.

de esta perspectiva, más o menos cerca, con más o menos nitidez, etc. Junto a los caracteres de presentación tenemos, además, los de ser, que pueden presentar diversas modalidades: ser real, irreal, posible, probable, dudoso, etc. (25).

La actividad del sujeto en la que se da un **nóema** es, según la terminología de Husserl, la **nóesis,** término con el cual designa Husserl el contenido real y efectivo del psiquismo, puesto que lo noemático no constituye realmente la conciencia, ya que es evidente que el **nóema** 'árbol' no está en la conciencia. Por parte de las nóesis, los caracteres de presentación se corresponden con una 'percepción', con un 'juicio' en el sentido de actividad judicativa, con un 'deseo' o con una 'imaginación', etc. A los caracteres de ser corresponde un modo **tético,** según el cual los diversos actos noéticos **ponen** el nóema en un determinado carácter de ser; así, por ejemplo, el acto noético 'percepción' pone sus **nóemas** en el carácter de ser 'real'; el **nóema** de una percepción siempre será un ser real, la **nóesis** 'imaginación' pondrá sus **nóemas** con el carácter de ser 'irreal' ,etc. El modo tético fundamental es el modo **dóxico,** por el cual una **nóesis** pone el carácter de ser real. Puesto que la representación del mundo da un mundo real, la representación del mundo tiene un carácter **dóxico;** la representación del mundo está atravesada de una **doxa,** de una **Glaube,** por la cual esa representación no es 'mera' representación subjetiva, sino que se trasciende siendo representación de un mundo real; por este carácter **dóxico,** la experiencia del mundo nos da un mundo cierto.

Desde una perspectiva psicológica el **nóema** 'mundo' es el correlato noemático de una **doxa** o de un modo **dóxico;** el **nóema** 'mundo' es lo puesto (la tesis) en la vida de conciencia; lo que caracteriza a esta tesis es que a ella está referida todo lo dado en cualquier experiencia **tética dóxica** incluida mi propia vida, mi conciencia y mi propia

(25) Cfr. § 103 y ss. de Id. I.

actividad, de modo que también yo, como hombre, vivo en la doxa del mundo, en la certeza del mundo. La continua referencia que de nosotros mismos así como de todas las demás cosas dadas en las diversas precepciones hacemos al mundo es lo que Husserl llama la **apercepción del mundo.** No hay que olvidar, sin embargo, que estamos en un nivel psicológico; que el mundo del que ahora hablamos es un mundo noemático desde una perspectiva psicológica, aunque como correlato de una **doxa** tenga el carácter de real; el carácter noemático 'real' no es lo real en sí; aunque para la psicología lo 'real' noemático no es 'mera' representación, sino que tiene la virtud de darnos lo real en sí (26).

La provisionalidad de estos análisis es patente, pero su objetivo no es otro que resaltar el carácter **tético** y **dóxico** del mundo de la experiencia; según Husserl, mostrar este carácter es «una parte fundamental de la epojé» (27); todas las exposiciones de la epojé empiezan por la descripción de la actitud natural, aunque sólo mediante unos análisis de tipo psicológico se puede saber qué significa decir que el mundo es la tesis de la actitud natural.

2.2. Definición de la epojé trascendental

Para explicar o definir la práctica de la epojé, Husserl utiliza una serie de textos, de los cuales unos se limitan a traducir la palabra, otros a explicarla con cierto rodeo metafórico y otros a definirla con más precisión. La epojé es, ante todo, **Enthaltung,** abstención, que traduce directamente el significado de la palabra griega 'epojé', tal como hemos explicado en el capítulo primero; a veces emplea Husserl también la palabra inhibición. Esta abstención o inhibición la especifica Husserl como una **Ausschaltung** o des-

(26) No es necesario insistir en la serie de problemas que suscitan estas descripciones; en definitiva, son los mismos que los de la situación aporética.

(27) «Grundstück der Epoché», Mn. B I 5/X, pág. 4.

conexión o como una **Einklammerung** o puesta entre paréntesis. La desconexión suele ser descrita por Husserl como una **Ausser Spiel Setzung** o puesta fuera de juego, o como una **Ausser Aktion Setzung,** puesta fuera de acción, o bien como una **Ausser Kraft Setzung** o puesta fuera de fuerza (28). Veamos detenidamente esta serie de palabras.

La epojé es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dada la cuestionabilidad o enigmaticidad que éste ha demostrado en la reflexión que nos ha llevado a la situación paradójica; epojé es abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicativa respecto a la realidad objetiva, en cuanto tales juicios «aún no están absolutamente justificados» (29); afecta, por lo tanto, a la dirección de los juicios que yo como fenomenólogo quiero emitir; los juicios producidos dentro de la epojé no se van a referir a esa problemática realidad en sí. Ahora bien, si por la epojé se prescinde de la utilización teórica de los juicios referidos a la realidad en sí, es porque se prescinde de la base de estos juicios; la epojé es epojé de la realidad en sí, del mundo del que hasta ahora hemos estado seguros, que hasta ahora era válido; por eso habla Husserl de la epojé como «poner fuera de valor» (30); la epojé se practica «respecto a toda la vida natural normal» (31), suprimiendo así el «suelo natural del juzgar» (32); por la epojé se prescinde del pre-juicio del mundo en el sentido etimológico de la palabra (33).

Entender el significado de la epojé respecto al juicio no ofrece dificultades; siempre es posible abstenerse de juzgar respecto a un aspecto de la realidad o incluso respecto a la totalidad de la realidad; pero, ¿qué puede sig-

(28) En todos los lugares donde se habla de epojé se utiliza una de estas expresiones o alguna equivalente, como, por ejemplo, **Ausser Vollzug Setzung;** cfr. p. e., Id. I, págs. 67 y 68; **Ideas,** págs. 73 y s.

(29) EPh. II, pág. 377.

(30) O. c., pág. 72; C. M., pág. 60; trad. cast., pág. 58.

(31) K., pág. 151.

(32) EPh. II, pág. 459; cfr. también Ha. XIII, pág. 80, nota 1.

(33) EPh. II, pág. 479.

nificar la epojé cuando se refiere a la vida natural normal? Ya hemos dicho que Husserl traduce epojé por 'abstención' o 'inhibición'; es evidente que se puede hablar con toda corrección e inteligibilidad de abstención del juicio o de inhibición de la actividad judicativa respecto a algo; pero carece de sentido hablar de 'abstención de la vida natural'; por ello se necesita introducir un nuevo elemento para poder entender el sentido de la abstención e inhibición de la vida natural; este elemento nos viene dado por los análisis psicológicos previos; de ahí que tales análisis sean ineludibles. Las palabras 'abstención' e 'inhibición' cuadran con el juzgar, porque el juicio es una actividad y toda abstención o inhibición se refieren a una actividad; la actitud natural, el vivir continuamente en la seguridad del mundo, el ver todo en el mundo, no aparece, por el contrario, como una actividad que yo pudiera inhibir o respecto a la cual yo me pudiera abstener. Pero ya hemos visto que el mundo se da en la representación del mundo en cuanto está atravesada por un carácter dóxico; el mundo es la **tesis** de la actitud natural, lo puesto con el carácter de real en la representación del mundo; de ahí que me pueda abstener de esta posición, de esta tesis o que pueda inhibir la tesis del mundo.

Inhibir la tesis del mundo es desconectarla y ponerla entre paréntesis; por lo general utiliza ambos términos indistintamente; pero en dos ocasiones matiza la diferencia entre ambos; la **Auschaltung** o desconexión se refiere al aspecto subjetivo, a la **nóesis,** cuya fuerza dóxica es desconectada; la **Einklammerung** o puesta entre paréntesis, por el contrario, se refiere a lo objetivo, a los caracteres de ser correspondientes a lo tético de la nóesis (34); por una parte, pongo, pues, el carácter real del mundo objetivo entre paréntesis, y, por otra, desconecto la fuerza dóxica del mundo, es decir, aquella **doxa** por la cual la representación del mundo era no sólo mera representación, sino representación de un mundo real objetivo; la desconexión

(34) Los dos textos donde matiza esta diferencia de los dos términos son Id. I, pág. 66 (**Ideas**, pág. 72), y EPh II, págs. 110 y s.

es poner fuera de juego o quitar la fuerza dóxica a la representación.

Hemos dicho que el carácter dóxico de la experiencia era la apercepción mundana; poner fuera de juego este carácter dóxico es invalidar la apercepción mundana, quitarle la fuerza dóxica por la cual toda la vida psíquica se autoapercibe en el mundo. Si, como dice E. Fink, la esencia de la actitud natural consiste en la «continua apercepción del mundo» (35), la epojé es la desconexión de la apercepción mundana. La apercepción del mundo es universal, de modo que toda representación, todo conocimiento, toda afección, toda intencionalidad y, en definitiva, toda la vida del hombre está traspasada por ella; pero esa apercepción mundana se da en mi propia vida psíquica; de ahí que no sólo tengo que inhibir la apercepción mundana por la cual las cosas están en un mundo, sino también la propia apercepción mundana por la cual yo mismo estoy en un mundo; más aún, puesto que mi apercepción mundana, por la cual soy hombre, hace que toda mi vida psíquica, con sus **nóesis** y **nóemas**, es decir, con la representación del mundo, sea parte del mundo, desconectar la apercepción mundana propia es desconectar la apercepción mundana de toda representación, del **nóema** mundo (36). Con la epojé quedaría, por lo tanto, suprimida la «objetividad mundana» de nuestra vida y de todos sus contenidos (37) y por lo tanto superada la actitud natural.

---

(35) FINK, E., o. c., págs. 114 y ss.

(36) Es muy interesante y claro un texto de E. Fink sobre este aspecto de la epojé: «Die transzendentale Epoché vollzieht man nicht etwa in zwei Stadien, fürs erste durch Ausschaltung des Glaubens an das Sein der Aussenwelt und dann durch ergänzende Ausschaltung der Selbstapperzeption des Glaubenssubjektes als eines Menschen», o. citada, pág. 116; por el contrario, continúa un poco más adelante: «In dieser Einklammerung (en la del mundo) mitbeschlossen ist die ständige Selbstapperzeption "Ich-Mensch" nach Sein und So-sein», o. c., página 118. Husserl mismo había afirmado esto en un claro texto manuscrito: «Welt einklammern ist Person einklammern und Person einklammern ist Welt einklammern.» Mn. B I 5/XIII, pág. 5.

(37) Cfr. EPh. II, pág. 86.

3. LA EPOJE TRASCENDENTAL Y LA ACTITUD NATURAL

Hemos definido la epojé trascendental lo más brevemente posible; podríamos detenernos en muchos aspectos que han debido quedar muy oscuros, pero consideramos que no merecería excesivamente la pena, pues la ampliación de algunos puntos no significaría necesariamente mayor profundidad en la comprensión; en todo caso, lo expuesto es lo necesario e imprescindible para saber qué entendía Husserl por tal concepto y abordar en los siguientes párrafos toda la problematicidad de este importante término. Por otro lado, los temas que vamos a tocar en las próximas líneas contribuirán a clarificar algunos aspectos que son sumamente problemáticos o, si se quiere, reflejo de los prejuicios filosóficos con que inició Husserl la fenomenología. Nuestro interés no radica tanto en el estudio de lo que dijo Husserl como en el intento de liberar lo que dijo de un bagaje conceptual ya obsoleto.

Sin embargo, la crítica que vamos a hacer aquí a la epojé es interna, pues pretendemos demostrar que la epojé, tal como la hemos definido ateniéndonos a los textos de Husserl, es **incapaz de superar la actitud natural,** porque la conceptualidad de base sobre la que se asienta es la típica de la actitud natural. Esto no significa que no haya un concepto legítimo de epojé; pero sólo podría ser elaborado una vez practicada la reducción trascendental y nunca antes; en ese concepto nos deberíamos atener exclusivamente a los datos fenomenológicos, una vez descubierto el ámbito fenomenológico por la reducción trascendental. El problema de la epojé husserliana radica fundamentalmente en que **es un concepto preparatorio de la reducción,** pero que no se puede entender realmente sin la reducción; cuando Husserl lo exponía, él ya conocía la reducción, pero no así el lector; por ello tenía que moverse en una situación sumamente ambigua, que siempre dejaba un halo de oscuridad e incomprensión, provocando consecuentemente un considerable rechazo.

La crítica interna se basará en dos notas que no en-

tran, propiamente hablando, en la definición de la epojé, pero que están íntimamente unidas con ella, por lo menos cuando la epojé es expuesta antes de la reducción trascendental. La primera nota se refiere a la dualidad básica e insuperable con que opera la epojé antes de la reducción, la dualidad de lo dejado, de lo que se hace epojé, y del residuo que queda; esta dualidad equivale a la que ya nos ha salido y que más adelante demostraremos que es decisivo superar en la práctica de la reducción, la dualidad del mundo y la representación del mundo. La segunda nota se refiere a la definición de la epojé como supresión de la fuerza dóxica o tética de la representación, supresión que Husserl llama 'neutralización'; parece, por lo tanto, que la epojé hay que entenderla como neutralización de la representación del mundo; mas en este nivel el concepto de neutralización se mueve en una conceptuabilidad natural; la epojé por lo tanto no supera la actitud natural.

3.1. La pregunta por el residuo en la epojé

Una vez que, por lo menos en teoría, ha sido practicada la epojé como inhibición de la doxa del mundo o que el mundo ha sido puesto entre paréntesis, es decir, que ha sido desconectado el valor de existencia real y objetiva que tienen las cosas de nuestra experiencia ordinaria, en todas las exposiciones que hace Husserl de la epojé se pregunta inmediatamente por el residuo, por lo que todavía pueda quedar. La experiencia ordinaria nos da las cosas como cosas objetivas y reales que están en el mundo; si elimino esta experiencia natural y ordinaria, ¿sigue siendo posible todavía una experiencia?, ¿existe otro tipo de experiencia? o, como se pregunta Husserl: «después de la desconexión del terreno universal de la experiencia natural, de la experiencia en sentido habitual, ¿puede quedar aún experiencia posible alguna ni terreno alguno de la experiencia, ni, por tanto, terreno alguno del ser para una posible ciencia?» (38), «¿cómo puedo ganar un tema (para

(38) Id. I, pág. 69; **Ideas**, pág. 452, ad 74 f.; cfr. también EPh. II, página 69, y C. M., pág. 58; trad. cast., pág. 55.

la ciencia) si permanezco en la epojé?» (39). Es evidente que estas preguntas sólo se pueden hacer desde la conciencia de que practicar epojé es dejar algo; lo que se deja es el mundo como el ámbito de exploración de la experiencia; la pregunta por el residuo sólo se entiende desde esta perspectiva. Lo que queda sólo tiene sentido en relación a lo dejado.

Antes de considerar la autocrítica de Husserl respecto a esta pregunta, analicemos un poco más de cerca cómo hay que entenderla. La pregunta por el residuo es ambigua o bivalente, según se entienda la epojé; porque, en efecto, la epojé ha sido definida desde dos perspectivas distintas; según nos fijemos en una o en otra, lo dejado es distinto, aunque para nuestro objetivo (demostrar la conceptualidad natural de la epojé) sea lo mismo. La definición más vulgar de epojé es que por ella nos abstenemos de juzgar sobre el mundo o sobre la realidad o irrealidad de las cosas de nuestra experiencia ordinaria; que excluimos de nuestra consideración la existencia del mundo, para limitarnos al análisis y estudio de la experiencia del mundo; dicho en términos ya conocidos, practicamos epojé del mundo y nos reducimos a la representación del mundo. Desde esta perspectiva, la epojé es plenamente comprensible. Sabemos, además, que Husserl la introdujo a partir del problema tradicional del conocimiento como problema de la trascendencia; el mundo es lo problemático en el conocimiento, en cuanto es lo trascendente a la representación; luego hay que practicar epojé del mundo; esta ha sido la comprensión habitual de la epojé y el propio Husserl se suele expresar a veces en los mismos términos. Pero en este caso se observará que no hemos avanzado un ápice sobre la problemática de la psicología intencional.

Por ello hemos profundizado en la definición de la epojé buscando lo que la caracteriza como trascendental; siguiendo el significado de las diversas palabras con que

(39) Mn. B I 5/VIII, pág. 14.

la explica Husserl, veíamos que en la epojé trascendental nos abstenemos de juzgar sobre el mundo, es decir, que lo ponemos entre paréntesis, porque desconectamos la fuerza dóxica de la experiencia, lo cual ya no es propio de la psicología que se limita a describir la estructura implicativa de la experiencia, sin que con ello modifique la fuerza dóxica de la representación del mundo. Ahora bien, hasta el momento sólo disponemos de la conceptualidad natural, la oposición entre el mundo y la representación del mundo en la que se nos da el mundo; por los análisis previos de la psicología sabemos que la representación no es mera representación de algo, sino representación de un mundo real, del mundo en sí, la epojé es desconexión de esa fuerza dóxica, por lo cual mi representación se convierte en mera representación; con la epojé me fijo en mi representación como mera representación de un mundo que no es ni real ni irreal. Ahora bien: con este acto de mi autónoma voluntad en nada se ha visto afectado el mundo real, pues sigue estando ahí como antes, sólo que no lo tomo como tema de análisis, limitándome al ámbito de mi representación modificada por la desconexión de la epojé. No cabe la menor duda de que la epojé de la **doxa** del mundo en nada afecta al mundo; sólo podría afectar a mi interés teórico; por eso también desde esta perspectiva me tengo que preguntar qué es lo que queda después de la epojé y contestar que sólo me puede quedar el mundo de la conciencia, el ámbito de la representación, si bien una representación modificada.

Sin embargo, Husserl es consciente de que al hablar de 'residuo' y de 'desconexión' se oscurece el sentido que quiere dar a la epojé trascendental, pues en ninguna de las dos formas de entender el residuo que acabamos de ver se supera realmente el nivel de la psicología. En un texto de **Erste Philosophie** piensa que es mejor evitar hablar de 'residuo' y 'desconexión', pues ese lenguaje significaría que la ciencia basada en la epojé trascendental excluiría el mundo como tema de investigación fenomenológica (40); es evidente que, si me quedo con la concien-

(40) Cfr. **Beilage** XX de EPh. II, pág. 432.

cia del mundo, es decir, con la representación, el mundo queda excluido; así ha entendido Husserl muchas veces la fenomenología (41), por otro lado, perfectamente de acuerdo con el sentido en que introdujo la epojé al principio, tal como veíamos anteriormente (42); pero en un apunte marginal al texto de la nota 41 afirma que eso sería reflexión psicológica (43), mientras que el interés de la fenomenología trascendental es llegar «a la última verdad» (44); por eso la epojé no puede ser concebida como desconexión; y por lo tanto tampoco se puede preguntar por el 'residuo', pues es índice evidente de que por la epojé he dejado algo, y en ese caso la fenomenología nunca podría ser ciencia universal (45).

Sin embargo, es difícil desembarazarse de la imagen del 'residuo', pues, si por la epojé dejo algo, también me ha de quedar algo; el mundo es dejado como mi tema de investigación, porque desligo de mi experiencia la posición de realidad en que está inmersa; pero el mundo sigue estando ahí, fuera de mi interés teórico. Sólo desde la epojé no podemos movernos en otro esquema, porque con ella no hemos superado realmente la conceptualidad natural; en la epojé la pregunta por el residuo es necesaria, aunque hacerla signifique que no se ha superado el nivel de la psicología intencional. La crítica de Husserl a este concepto se explica porque está viviendo la epojé desde la reducción trascendental; pero sería una inconsecuencia

(41) O. c., pág. 423.

(42) Cfr. supra, texto de las notas 10 y 11.

(43) EPh. II, pág. 424, nota 2.

(44) O. c., pág. 423.

(45) En la edición crítica de **Ideen I**, Ha. III, se ha incorporado una corrección (cfr. Id. I, 466 ad 69, lín. 32-70, lín. 8) en la que también se ponen reparos al término residuo, considerándolo como «discutible» **bedenklich**; cfr. Id. I, pág. 70, lín. 2 y ss. En la trad. cast. no se ha introducido esta corrección, que pertenece al texto citado en la nota 38. La palabra **bedenklich** se ha traducido por «escabroso», que, creo, pierde el carácter crítico de la palabra alemana. Por otro lado, sabemos que para Husserl constituyó una preocupación constante demostrar que por la epojé nada se pierde; cfr. más adelante la introducción al Cap. VI.

metodológica seguir ese camino antes de haber practicado la reducción trascendental; como no deja de ser confusa la exposición de **Ideen I,** donde no se diferencian claramente los diversos conceptos.

3.2. Epojé y neutralización.

Parecido problema se plantea respecto a la relación de la epojé y lo que Husserl llama modificación de neutralidad o neutralización, ampliamente definida en los §§ 109 y siguientes de **Ideen I.** La modificación de neutralidad consiste en un acto de conciencia que tiene como objetivo anular determinados caracterés del **nóema** y de la **nóesis** modificando su valor; los caracteres anulados por la neutralización son, desde una perspectiva noemática, los de ser, y desde una perspectiva noética, los **dóxicos** y los **téticos.** La neutralización, dice Husserl, «quita por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la que se vierta» (46); si un acto cualquiera, por ejemplo, un recuerdo o una percepción, me daba un contenido que para mí «era» o «no era», «es» o «no es», por la neutralización ese recuerdo o esa percepción se convierten en un recuerdo neutralizado y una percepción neutralizada, dándome en ese caso algo que, propiamente hablado, ni «era» ni «no era», ni «es» ni «no es». La neutralización significa tomar el contenido de un acto de conciencia sin ninguna relación a la existencia, eliminando de él la posición existencial, los caracteres de ser, pero no los caracteres de presentación; el contenido neutralizado de una percepción será algo que presenta caracteres de realidad presente, mientras que el de un recuerdo se referirá al pasado, aunque ninguno de los dos tenga para mí valor de realidad. Hay dos tipos fundamentales de neutralización: una, arbitraria, es decir, que la aplicó conscientemente sobre un contenido no neutralizado, y otra, no arbitraria, que forma parte de vivencias complejas; por ejemplo, la conciencia de un cuadro o de una palabra escrita incluye la percep-

(46) Id. I, pág. 265; **Ideas,** pág. 258.

ción neutralizada de los elementos materiales del cuadro o de la palabra (47); aquí nos interesa la arbitraria, pues con ella compara Husserl la epojé (48); pero en una corrección posterior niega rotundamente el parecido afirmado en el texto original (49); ¿cómo hay que interpretar esta importante corrección?; a primera vista se podrían utilizar dos hipótesis opuestas: que niegue que **sólo** sean parecidas, indicando que la epojé trascendental sería una especie de neutralización universal de la experiencia, o bien lo contrario, que niegue cualquier parecido entre ambas; sin embargo, el hecho de que aparezcan explícitamente bases para ambas hipótesis nos indica la verdad de ambas, aunque cada una desde una perspectiva distinta.

Creo que la interpretación más adecuada debe hacer justicia a las dos afirmaciones, y sería la siguiente: la epojé trascendental no puede limitarse a ser una neutralización de la experiencia, pues, según Husserl, a las **nóesis** neutralizadas no se les puede someter a la pregunta por la razón: «para las **(nóesis)** neutralizadas no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón» (50); mas la fenomenología pretende ser ciencia estricta, ir a la realidad última y preguntar por la razón última del mundo, y todo ello en orden a fundar una praxis racional, lo cual sólo se puede conseguir si llegamos a la verdad última; si la fenomenología trascendental se basa en la epojé trascendental, ésta no puede agotarse en el concepto de neutralización. Sin embargo, no hay que despreciar el hecho de que primero las compare y acerque, pues es evidente que la epojé descrita en los textos de Husserl es una neutralización de los caracteres dóxicos de la experiencia; **la epojé es una neutralización de la apercepción del mundo.** Ahora bien, la neutralización que define la epojé sólo se

(47) Cfr. sobre estos dos tipos de neutralización FINK, E., «Vergenenwärtigung und Bild», en **Studien zur Phänomenologie**, págs. 69 y siguientes.

(48) Id. I, pág. 266, lín. 11; **Ideas**, pág. 259.

(49) O. c., pág. 479, ad. 266, lín. 11; **Ideas**, pág. 481, ad. 259.

(50) O. c., pág. 266; **Ideas**, pág. 260.

entiende desde la conceptualidad natural, pues para poder hablar de neutralización hemos de distinguir entre la representación del mundo y el mundo; yo no puedo neutralizar el mundo, sino mi representación del mundo; sólo puedo eliminar los caracteres noemáticos de ser de mi representación del mundo, pero nunca el ser del mundo. Por eso, la neutralización que la epojé trata de llevar a cabo tiene como fundamento el postulado natural de que frente al mundo real que existe independientemente de mí, yo tengo una representación del mundo que puedo tomar sólo en cuanto al contenido que presenta, es decir, neutralizada. La existencia del mundo es condición del esquema en que se aplica la neutralización de la epojé, pues sólo puedo hablar de neutralizar mi experiencia en este nivel pensando que mi experiencia no es el mundo, o que el mundo es distinto de mi experiencia; es evidente que neutralizar mi experiencia de algo no es destruir la realidad de lo dado en la experiencia, así como dejar de ver algo no significa que lo visto deje de existir, sino sólo que queda excluido de mi campo de visión, y en el caso de la epojé, que el mundo queda fuera de mi interés teórico, en cuanto a su ser o no ser; la situación del mundo real después de la neutralización es la de una realidad cuyo valor de realidad no me interesa (51). La epojé como neutralización, y como epojé sólo como tal puede ser concebida, participa de la conceptualidad natural, del mismo modo que la imagen del residuo, típica también de la epojé, pues si prescindo del mundo, me queda la representación del mundo.

Ahora bien, tanto la imagen del residuo como la comprensión de la epojé como neutralización son o negadas o criticadas por el propio Husserl; lo único que estos hechos nos demuestran es que la epojé como introducción o preparación de la fenomenología trascendental es un concepto aporético, pues a poco que se profundice en ella aparece en seguida una **tensión** entre su conceptualidad de base y la pretensión con que Husserl la introduce, y que

(51) Cfr. EPh. II, pág. 453.

no es otra que la de superar el nivel aporético de la psicología y de la actitud natural; pero no disponiendo de otra conceptualidad, sólo con ella se puede entender y expresar la epojé, lo cual la invalida para realizar lo que pretende. Pero aún tendremos que insistir sobre este punto.

4. MOTIVACION CARTESIANA DE LA EPOJE TRASCENDENTAL

La constancia con que Husserl recurre a motivos cartesianos para presentar la necesidad de la epojé es uno de los puntos que más confusiones ha creado en la fenomenología; la obligación de aclarar este punto radica fundamentalmente en que la influencia llega hasta los momentos cumbres de la reflexión fenomenológica, atravesando prácticamente toda la obra de Husserl. Este problema afecta también a la comprensión misma de la reducción trascendental, tema del próximo capítulo, que en la bibliografía sobre Husserl ha sido muchas veces mal entendida no ya como epojé, lo cual es normal, dado que Husserl da pie para ello, sino como la duda cartesiana, basados también en la presentación cartesiana que Husserl hace de la motivación de la reducción; la mayor parte de las veces que se habla de reducción se habla del camino cartesiano para la reducción, que no es sino una preparación no ya de la reducción, sino de la epojé. La motivación cartesiana de la reducción se sitúa, pues, antes que la epojé.

Sin embargo, son varias las razones que nos autorizan a tratarla así; en primer lugar, no pertenece esencialmente al movimiento fenomenológico, es decir, a la estructura interna de la reflexión fenomenológica; la fenomenología de Husserl, tomada como hecho sincrónico, podía prescindir perfectamente de ella; en segundo lugar, estudiando estos motivos cartesianos se adquiere un conocimiento más completo de la epojé; en tercer lugar va a servir para esclarecer aún más la conceptualidad natural de la epojé; por otro lado, la motivación cartesiana de la epojé representa, como hecho diacrónico, un elemento funda-

mental e imprescindible de la «configuración concreta» de la obra de Husserl, alcanzando una repercusión muy superior a la que se hubiera merecido atendiendo a la verdad fenomenológica de tal motivación. Para este trabajo, que intenta sacar lo constitutivo del método fenomenológico a la luz de los conceptos que utiliza Husserl para introducir a la fenomenología, este tema es decisivo, pues influye directamente en la problemática de la intersubjetividad, tema clave para una presentación básica de la fenomenología, así como en general en la comprensión que Husserl mismo tuvo de la fenomenología como ciencia crítica.

Aunque hemos procurado separar la motivación cartesiana de la epojé de la no cartesiana, que es la situación paradójica, de hecho el problema del residuo y de la desconexión de la trascendencia siempre se mezcla en Husserl con esta motivación cartesiana; de ahí que también sirva este parágrafo para matizar, fundamentar y ratificar algunos temas anteriores.

4.1. **La crítica cartesiana de la experiencia y la** *Weltvernichtung.*

La reflexión fenomenológica se instaura por un deseo de radicalidad científica, es decir, por un interés de volver a las cosas mismas; en esta vuelta no pueden quedar más cosas oscuras que las que lo sean por su propia naturaleza; la reducción fenomenológica fue descubierta por Husserl motivado por este interés, introduciéndola inicialmente al servicio de un deseo de claridad y radicalidad científica. Los años por los que Husserl elaboró la reducción fueron años profesionales muy difíciles para el filósofo, hasta el punto de exigirse a sí mismo revisar todo su sistema filosófico: «No puedo vivir sin claridad», «Sólo una cosa me satisface, debo conseguir claridad» (52) Las autoridades ministeriales prusianas propusieron a la Universidad

(52) Cfr. «Ed. Husserl persönliche Aufzeichungen», editado por W. BIEMEL, en **Philosophy and phenomelogical Research**, XVI, (1956), página 297.

de Gótinga el nombramiento de Husserl como ordinario, pero la Universidad rechazó tal nombramiento por «falta de significado científico de su obra» (53). Pues bien, el interés de radicalidad científica, que constituía la motivación filosófica de Husserl de esos años, tomó forma dentro de las pautas del planteamiento moderno del problema del conocimiento; la formulación originaria de este problema viene de Descartes, reduciéndose a la conocida pregunta: el mundo exterior ¿es una realidad o es sólo una ficción mía?; esta misma pregunta, que con más matices o con más elementos de complejidad mueve los hilos de toda la filosofía moderna desde Descartes a Kant, sirvió también a Husserl para introducir la fenomenología.

Sin embargo, conviene señalar cierta diferencia entre el planteamiento cartesiano y el inicial de Husserl; mientras en Descartes el problema es saber si tengo garantías de la existencia del mundo, cuestionándose, por tanto, si existe o no existe el mundo, y puesto que yo creo que existe, tratando de ver si mi apreciación es verdadera o falta, pudiéndose decir por ello que la motivación cartesiana es **escéptica,** no ocurre así en Husserl, por lo menos al principio. En la primera presentación elaborada de la reducción, lo trascendente es problemático no porque se dude de su existencia, sino porque no es fácil de entender el **hecho** de que lo inmanente nos dé lo trascendente; la cuestionabilidad de lo trascendente no se basa en la duda, no se trata, por lo tanto, de una motivación escéptica, sino en el desconocimiento de cómo podemos conocer lo trascendente; lo trascendente no despierta la duda, sino que nos plantea un «enigma» (54); no es problemático en el sentido de dudoso, sino de enigmático, y sólo por esa razón se prescinde de ello, evitando juzgar sobre ello. Pero posteriormente el planteamiento husserliano adopta un tono mucho más cartesiano, pues ya no sólo importa que lo trascendente sea enigmático, sino que trata de provocar una **actitud escéptica** respecto a lo trascendente o respecto al

(53) Cfr. «Persönliche Aufzeichnungen», pág. 294.
(54) Cfr. IPh., pág. 36; trad. cast., pág. 47.

mundo. El mundo no sólo será cuestionable para mí, porque no entiendo el hecho de cómo lo conozco, sino que es posible que no exista o no es seguro que exista; no es sólo cuestionable, porque el hecho no es comprendido, sino el hecho mismo se convierte en cuestionable. La existencia del mundo pasa a ser dudosa o, empleando la fórmula husserliana, se demuestra la posibilidad de que el mundo no exista. Evidentemente, la perspectiva es muy distinta respecto al planteamiento inicial. Vamos a tratar de exponer la argumentación husserliana que lleva a esta conclusión.

El punto fundamental de esta crítica, que podemos llamar plenamente cartesiana, es la llamada **Weltvernichtung** o aniquilación del mundo (55), que consiste en la demostración de la posibilidad siempre abierta de que el mundo no exista; una vez demostrada esa posibilidad, introduce la epojé de ese mundo «dudoso», o como prefiere decir Husserl, de ese mundo no **apodíctico,** sino **presuntivo.** La aniquilación del mundo es el resultado de la crítica de la experiencia natural, que se lleva a cabo tomando como modelos casos concretos de experiencia natural. En la experiencia ordinaria nos encontramos con dos tipos de actos: unos, cuya dirección es inmanente, los llamados actos reflexivos, y por los cuales yo sé que veo, que percibo, que oigo, que algo me duele, etc., y otros, que, por el contrario, manifiestan una dirección trascendente, pues por ellos no tengo conciencia expresa de mis actos, del acto de ver, oír, tocar, sino de lo visto, tocado, oído, etc. En el acto de ver, la visión es mía, es un acto mío; la habitación vista o cualquier objeto visto, por el contrario, es trascendente a mi visión; el objeto de la percepción está fuera de ella; Husserl razona utilizando esta distinción: la existencia de lo dado en una percepción inmanente es absoluta, pues no depende de nada; por tanto, lo dado en tal percepción es apodíctico: no se puede pensar su no existencia; por el contrario, lo dado en una percepción de dirección trascendente nunca es apodíctico, sino presun-

(55) Cfr. Id. I, § 49; la misma problemática ampliada, en EPh. II, páginas 44-58, y C. M., § 7.

tivo. Sabemos que un mutilado puede experimentar sensaciones en la mano mutilada, localizadas en una mano que no existe; en esta sensación hay que distinguir, por un lado, la sensación como tal, que es objeto de una percepción inmanente, y lo dado en la sensación de modo trascedente, la mano que se hace presente en la sensación y que como en este caso concreto puede no existir; yo puedo oír un ruido y después resultar que no ha habido ningún ruido, pues ninguna persona de las presentes en la sala lo ha oído y ni siquiera se ha registrado en un aparato de alta fidelidad que estaba funcionando; sin embargo, yo he oído realmente; la existencia o no existencia de un ruido objetivo no invalida mi acto de oír. La razón de esto radica en que todo lo trascendente sólo se da parcialmente, incluyendo en sí mismo, en su modo de dación, horizontes de ampliación de los cuales depende que la existencia puesta en el acto trascendente sea tal; en el caso del mutilado, la dación de la mano en la sensación implica como horizonte de ampliación el mover la mano y ver los efectos del movimiento, o sencillamente el ver la mano; como este horizonte de ampliación no se cumple, la mano no existe. Ahora bien, los horizontes de ampliación implicados en la dación de un objeto trascendente nunca pueden ser agotados, por lo que siempre queda abierta la posibilidad de que lo dado en una percepción trascendente sea falso, y esto puede ocurrir tanto en aspectos concretos que afecten a alguna nota del ser, el **Sosein**, como en la propia realidad del objeto percibido o dado, es decir, en su aspecto de ser, el **Dasein**. El desarrollo posterior de mi experiencia me puede indicar que aquello que yo creía en mi experiencia que era así es de otra forma; también que aquello que yo creía que existía era sólo una ilusión mía, una mera creencia mía; el desarrollo de la experiencia puede anular lo dado en una experiencia anterior.

En la percepción inmanente, por el contrario, el objeto es un acto mío; Husserl la define como una **cogitatio** que

se dirige a otra **cogitatio** (56), de modo que el objeto y su percepción forman una unidad interna; en ella ser es ser percibido, por lo cual, si es percibido, es; si yo siento un dolor, me duele realmente, aunque después sepa que no había fundamento ninguno para mi dolor; si veo un ser determinado, lo he visto realmente, aunque después sepa que lo que yo había visto era distinto de lo que yo creí.

De todo esto deduce Husserl una consecuencia que indudablemente puede ser afirmada fenomenológicamente, pero sin las interpretaciones **extrafenomeneológicas** que él hace, a saber, la diferencia fundamental entre tener conciencia de mí mismo y mis actividades, pasiones y estados y tener conciencia de cosas exteriores a mí, todo lo cual constituye la base de la psicología fenomenológica, como ya lo sabemos por lo expuesto en el capítulo anterior. Pero la argumentación de Husserl no se detiene en esta afirmación, pues con ello no habría conseguido su objetivo fundamental; ahora insiste en el hecho de la «inadecuación» de la experiencia externa o trascendente. El valor existencial de una cosa dada en la experiencia trascendente depende, como decíamos, de que los horizontes implicados se mantengan como tales, o de que, una vez realizados, cumplan el sentido con que estaban implicados en la experiencia primera; el valor existencial siempre depende de un futuro en el que puede cambiar y que siempre está abierto; la existencia de una cosa dada depende, en consecuencia, del desarrollo armónico de las vivencias; de que las vivencias (las experiencias) se sucedan siempre según lo implicado en la anterior; mas, puesto que siempre existe la posibilidad real de que esto no ocurra, Husserl concluye: «es inherente... a la esencia del mundo de las cosas que ninguna percepción, por perfecta que sea, dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, deje siempre abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia constante de estar presente en sí mismo, en su propia corporalidad, no exis-

(56) «Eine cogitatio auf eine cogitatio», Id. I, pág. 85; **Ideas**, página 86.

ta» (57); la existencia de una cosa nunca es «requerida necesariamente por su darse» (íb.).

Esta explicación, llevada a cabo en modelos de percepciones concretas, sirve a Husserl para pasar de una percepción particular a la **Gesamtwahrnehmung** o percepción total por la que se nos da el mundo (58); en consecuencia, dice Husserl, la **tesis** del mundo es contingente o casual, hasta el punto, concluye, de que «no cabe concebir prueba alguna sacada de la experiencia del mundo que nos cerciorara con absoluta seguridad de la existencia del mundo» (59), lo cual significa, en realidad, que puedo dudar de la existencia del mundo. Sin embargo, no se puede decir que sea una dubitabilidad actual; la dubitabilidad del mundo, tal como la entiende Husserl, proviene de que no tengo garantía apodíctica alguna de que lo hoy implicado en mis experiencias se vaya a desarrollar mañana de la misma forma en que está implicado, pues «siempre es pensable que las vivencias se desarrollen contra toda expectativa» (60); la posibilidad de este **desarreglo** en el seno de las experiencias siempre sigue en pie; si eso sucediera, el mundo dejaría de existir; el mundo es, pues, dudoso; a pesar de ello, en el presente y mientras las experiencias se sucedan de manera armónica, tal como se esperaba, no es dubitable; mientras no haya motivos para dudas no se puede dudar; pero esta indubitabilidad es sólo fáctica, pues depende de un hecho; para explicar esta indubitabilidad fáctica recurre Husserl a su opuesto, la indubitabilidad apodíctica explicada en las **Meditaciones cartesianas**, a la llamada «carencia absoluta de duda» (61) en relación con la evidencia.

---

(57) O. c., pág. 108; **Ideas**, pág. 105.

(58) «Jede raumdingliche Wahrnehmung ... kann eine täusende sein ... Dasselbe gilt offenbar, wenn wir statt der auf einzelne Dinge bezogenen Wahrnehmungen die Gesamtwahrnehmung betrachten, der sich alle Einzelwahrnehmungen einordnen und in die als blosse Momente eingebettet sind.» EPh. II, págs. 45 y ss. Cfr. también o. c., página 260.

(59) Id. I, pág. 109. **Ideas**, pág. 107.

(60) EPh. II, pág. 48.

(61) «Absolute Zweifellossigkeit», C.M., pág. 55 (trad. cast. 51), y EPh. II, pág. 125.

Toda evidencia es presencia de un ser y excluye cualquier duda mientras se da; pero si la evidencia de esa dación no es apodíctica, no excluye la posibilidad de que después, por otra evidencia mayor, se muestre como una evidencia falsa; es lo que puede ocurrir en la percepción de cosas externas. En la evidencia apodíctica, por el contrario, la carencia de duda no se limita al momento, pues fundamenta «una impensabilidad absoluta de no ser», de modo que excluye todo posible pensamiento de duda. Pues bien, para Husserl el mundo goza sólo de una indubitabilidad fáctica, pero no de la apodíctica y absoluta. La evidencia del mundo es sólo **presuntiva;** todo esto significa que, mientras estamos seguros del mundo, «podemos comprender **(einsehen)** que ese mundo percibido en persona pudiera ser una mera apariencia» (62) no en el sentido de que sólo fuera un falso fenómeno, tras el cual se pudiera preguntar por una realidad subyacente, sino en el sentido de que fuera un «fenómeno trascendental» tras el cual no existiera absolutamente nada, como si fuera un «sueño coherente» (63).

La consecuencia de toda esta «aburrida crítica», como la llamará posteriormente (64), es que, a diferencia del ser dudoso no apodíctico y presuntivo del mundo, que en cualquier momento puede dejar de ser, la conciencia muestra un carácter absoluto, pues su dación no depende de la verificación de los horizontes implicados; así el mundo de la conciencia es lo que me queda frente a una hipotética **aniquilación** del mundo. La consecución de la conciencia es, pues, el resultado de una crítica de la experiencia, en la cual aparece que, mientras el mundo es presuntivo, la conciencia es absoluta y apodíctica. El resumen de esta motivación cartesiana de la epojé es que podría dudar de todo menos de mi vida psíquica, de mi propia conciencia, la cual «queda, aunque modificada, incluso si el mundo no existiera» (65).

---

(62) EPh. II, pág. 53.

(63) C. M., pág. 57; trad. cast., pág. 54.

(64) EPh. II, pág. 127.

(65) Ha. XIII, pág. 153, nota 1.

4.2. La crítica de la experiencia en Husserl y la duda cartesiana.

La crítica de la experiencia tiene mucha semejanza con la duda cartesiana; por eso es, en realidad, el elemento fundamental del camino cartesiano para la reducción; sin embargo, cuando Husserl compara la duda cartesiana con la epojé, lo hace en un sentido muy distinto; por eso la comparación de la crítica de la experiencia, la duda cartesiana y la epojé puede servir para clarificar la duplicidad de funciones que la crítica de la experiencia tiene en la obra de Husserl.

En el § 31 de **Ideen I** utiliza la duda cartesiana como una ayuda para entender la epojé; sin embargo, esta comparación es totalmente independiente de la crítica de la experiencia que en el citado texto no aparecerá hasta los §§ 46 y 49, muchas páginas después. En el pasaje que comentamos distingue Husserl tres situaciones distintas; en primer lugar, tenemos la duda como fenómeno habitual de nuestra vida; en segundo lugar, nos encontramos con el «intento de duda» de Descartes, y en tercer lugar, con la epojé fenomenológica. A Husserl no le interesa especialmente la duda; por otro lado, para él el ensayo de Descartes no es propiamente hablando una duda real sobre la existencia del mundo (66), sino sólo un «intento de duda»; pero tampoco le interesa este intento como tal, sino sólo destacar dos momentos que se ejemplifican perfectamente en ese intento, pero que pueden también ser separados del método concreto de Descartes. En el intento de duda, sin dudar realmente, se adopta la postura o la actitud del que duda; ésta consiste en situarse críticamente respecto a aquello de lo que se duda y en un deseo de salir de la duda. La epojé fenomenológica adopta sólo parte de estos dos momentos, a saber, la actitud que se mantiene respecto al tema del que se duda, pero si de esa actitud se elimina todo interés por saber si existe o no existe lo que es dudoso, dedicándose exclusivamente a describir las im-

(66) Cfr. el interesante texto de **Crisis**, pág. 407, líns. 18-36.

plicaciones de lo que realmente sé. La actitud fenomenológica no es propiamente hablando la de la **Skepsis** (67); en este sentido la epojé se diferencia radicalmente de la duda cartesiana, que tiene una motivación escéptica. Sin embargo, también la crítica de la experiencia se presenta con una motivación escéptica, aunque no se agote su función en esa motivación, pues tal vez lo más importante de ella sea que por su mediación se puede dirigir la mirada al mundo fenoménico. Así, pues, la crítica de la experiencia, que tiene una estructura semejante a la de la duda cartesiana, provoca una epojé que, hablando con rigor, no puede ser confundida con la duda, siempre que se desligue de la epojé el motivo crítico que acompaña a la crítica cartesiana, lo que no siempre se da en Husserl; de ahí de nuevo la ambivalencia y ambigüedad de la relación entre la crítica de la experiencia, la duda cartesiana y la epojé de Husserl.

4.3. Los objetivos de la crítica de la experiencia.

De todo lo anteriormente expuesto podemos deducir una cierta ambigüedad en los objetivos de la crítica de la experiencia; por una parte, según veíamos en **Idee der Phänomenologie,** el mundo no es cuestionable por ser dudoso, sino por ser enigmático su modo de dación; sin embargo, posteriormente la problemática se basa en el carácter presuntivo del mundo; el primer objetivo de la crítica de la experiencia será, pues, demostrar este carácter presuntivo; a partir de ahí la utilizará Husserl en dos direcciones distintas, siendo problemática cualquiera de ellas, porque su punto de partida, la crítica de la experiencia, lo es. Una primera dirección trata de resaltar la diferencia entre el mundo y la conciencia, demostrando que sus modos de dación son distintos y que sus caracteres gnoseológicos, presuntivo el del mundo, apodíctico el de la conciencia, opuestos; esto último significa, según Husserl, que mientras el modo de dación del uno implica que pue-

(67) Cfr. Ha. XIII, pág. 80, lín. 23 y ss.

da dejar de existir, el del otro no lo implica en absoluto; con ello trata Husserl de demostrar la posibilidad de tematizar la conciencia independientemente del mundo, dado que la dación de aquélla es absoluta, mientras que la del mundo es relativa. Desde esta perspectiva, la crítica de la experiencia sólo tendría la tarea de resaltar o delimitar una diferencia entre los dos dominios, para una vez subrayada la diferencia por sus caracteres antitéticos, demostrar la posibilidad de la epojé del mundo para poner la conciencia como ámbito de una nueva ciencia, por lo que la crítica de la experiencia sería una ayuda metodológica para provocar la epojé.

Pero las características que tiene esta crítica hacen que también sea válida para otro objetivo, dado que la diferencia fundamental que subraya es el carácter presuntivo del mundo y el apodíctico de la conciencia; en efecto, Husserl utilizará la crítica de la experiencia para decirnos que una ciencia de responsabilidad absoluta no puede empezar por afirmaciones sobre un mundo presuntivo, dado que no puede dar razón de él como absolutamente existente, sino que debe limitarse a describir el mundo de la conciencia como único mundo que puede ofrecer carácter apodíctico y, por tanto, satisfacer las exigencias de la crítica más radical; éste es el papel fundamental que las **Meditaciones cartesianas** asignan a la crítica de la experiencia (68). Creo que es importante tener en cuenta estas dos direcciones, pues si el objetivo de la crítica se hubiera limitado a demostrar caracteres antitéticos del mundo y de la conciencia, una vez introducidos en la actitud fenomenológica no habría tenido más importancia, porque la misma descripción habría corregido los evidentes fallos de la crítica; la crítica de la experiencia no habría hipotecado la fenomenología y toda su importancia se habría limitado a ser un camino motivador de la epojé. Lo que diferencia a este camino de otros es que representa tal vez el momento cumbre de la aceptación acrítica que Husserl hace de una tradición filosófica, hasta el punto de que la

(68) Cfr. C. M., § 7.

fenomenología como ciencia radical se introduce en base a la alternativa de conceptos, presuntividad-apodicticidad, básicos de la crítica de la experiencia, sin que la validez de los mismos en ningún momento sea sometida al análisis fenomenológico, siendo así que todo el proyecto fenomenológico está concebido en relación con esta alternativa. En la medida en que esta alternativa no sea válida, tampoco lo serán todos los enfoques particulares que dependan de ella; por otro lado, sólo se podría discutir su validez cuando se hubiera descubierto la totalidad del ámbito de su subjetividad; pues la afirmación de la dación absoluta de la conciencia y la relativa del mundo sólo se puede hacer en un nivel abstracto, nivel que es superado en el propio análisis fenomenológico (69). En otro lugar se hablará de las dificultades metodológicas que, debidas exclusivamente al enfoque iniciado con la crítica de la experiencia, tuvo que superar Husserl.

4.4. Presupuestos no fenomenológicos de la crítica de la experiencia.

Aunque una metacrítica de la crítica de la experiencia sólo podría ser llevada a cabo una vez que se hubiera conseguido el ámbito concreto de la subjetividad, las nociones fenomenológicas expuestas en el capítulo anterior permiten ya descubrir en la crítica de la experiencia dos presupuestos extrafenomenológicos. En primer lugar, hay que advertir, una vez más, que todos los análisis se refieren a una percepción o una serie de percepciones; ahora bien, aun prescindiendo de la diferencia entre la percepción de una cosa y la de una situación, en ningún caso se podría hablar de que el mundo sea lo dado en un conjunto de experiencias, puesto que no es la suma de una serie de experiencias, sino el presupuesto de toda experiencia o el horizonte de toda percepción (70); todo lo percibido se da

(69) Cfr. infra, VII, 2 y 3, sobre todo págs. 258 y 267, y VIII, 3, páginas 286 y s.

(70) Sobre esta diferencia entre el mundo y las cosas del mundo, así como sobre la problemática que tal cuestión lleva consigo, cfr. LANDGREBE, **El camino de la fenomenología**, págs. 62 y ss.; 129 y 187.

en el mundo, de ahí que no tengamos primero una serie de percepciones y luego el mundo como su conjunto, sino al revés, primero tenemos el mundo como ámbito praxo-somático de experiencia, y en ese ámbito la serie de cosas percibidas; más aún, la crítica olvida que la percepción de una cosa es ella misma percepción en el mundo, porque el mismo sujeto se ve en el mundo; la percepción no es un acto que se lleva a cabo fuera del mundo, sino que es una actividad de la subjetividad corporal, de una subjetividad que sólo percibe cosas en la medida en que proyecta horizontes que se pueden verificar por el movimiento del cuerpo; la percepción no es un acto de una conciencia abstracta, sino de una conciencia concreta encarnada en su corporalidad (71); mas la corporalidad se manifiesta en un lugar espacio-temporal, es decir, en un mundo. Por lo mismo, tampoco sirve el modelo que propone Husserl para distinguir una percepción inmanente de una trascendente, pues no se distingue en que la una se dirige a una cosa del mundo mientras la otra tiene por objeto una cosa que no está en el mundo; tanto el objeto de una percepción trascendente como el de una inmanente son objetos del mismo mundo; mi dolor está localizado en mi cuerpo; mi percepción es percepción mía y yo estoy aquí y ahora en este mundo; sabemos ya que el ámbito de lo psíquico es una parte del mundo como lo puede ser el ámbito de las cosas materiales que estudia la física; de no introducirse nuevos elementos de distinción entre la percepción inmanente y la trascendente, no podría distinguirlas, pues las dos pertenecen al mismo mundo; el mundo no es un objeto como una mesa, un árbol o una silla, pues tanto esas cosas como yo mismo estamos en el mundo; esto es precisamente lo que descubre la situación aporética; si el mundo es presuntivo, mi misma percepción lo es, pues es parte del mundo. En la crítica de la experiencia se introduce sin justificación una separación entre la conciencia

---

(71) Sobre esta cuestión en Husserl, cfr. el interesante trabajo de LANDGREBE, «Reflexionen zu Husserls Konstitutionslehre», publicado como capítulo V del libro del mismo autor **Faktizität und Individuation**, F. Meiner Verlag, 1982, págs. 71-88.

y el mundo, cuando cualquier descripción de la conciencia tiene que concluir que es conciencia en el mundo.

Por otra parte, y en este punto reside el origen de la dificultad que este planteamiento motivó a la hora de tematizar la intersubjetividad, se habla de percepción trascendente e inmanente sin aquilatar la ambigüedad del término trascendente; prescindiendo del hecho de que la percepción inmanente en la actitud natural es tan trascendente como la otra, por tener como objeto un objeto del mundo, la crítica de la experiencia opera con un concepto de percepción inmanente restringido a lo que Husserl llamará noético y no a lo noemático. Esto tiene una consecuencia con peligrosas repercusiones metodológicas. Si mi percepción como acto es exclusivamente mía, en esa concepción todo lo demás caería a la epojé, quedando sólo mi **ego cogito;** pero la percepción inmanente incluye no sólo lo **cogitatio,** sino el **cogitatum,** porque no hay **cogitatio** sin **cogitatum;** por lo cual la percepción inmanente no se debe definir como **cogitatio auf cogitatio,** sino **como cogitatio auf cogitatio und auf cogitatum.** Si Husserl hubiera tenido en cuenta este aspecto en la crítica de la experiencia, la epojé no hubiera podido recaer sin más trámite sobre la existencia del mundo, sobre el **Dasein** del mundo, puesto que esta existencia está implicada en el **cogitatum** «mundo», sino que hubiera recaído más bien sobre determinadas interpretaciones del ser del mundo, ante todo sobre la consideración del mundo como pura exterioridad, pues esta forma es radicalmente opuesta al mundo fenoménico que está determinado por la forma de la implicación intencional. La epojé basada en la crítica husserliana de la experiencia lleva a la exclusión de los horizontes implicados en la experiencia, y ello en virtud de presupuestos no fenomenológicos.

4.5. Nivel de la crítica de la experiencia.

Una vez que hemos visto los objetivos y algunos de los presupuestos de la crítica de la experiencia, vamos a pasar el análisis del nivel en el que se desarrolla, es decir,

a estudiar la conceptualidad básica sobre la que se asienta. Tal vez parezca una banalidad tratar este aspecto, pues si, tal como hemos visto, los análisis que incluye están destinados a provocar la superación de la actitud natural, es lógico que sólo puedan ser llevados a cabo en la actitud natural. Sin embargo, este punto suele pasar desapercibido y no se considera que la epojé basada en las conclusiones de la crítica de la experiencia es posible que mantenga la misma conceptualidad y que sea, por tanto, una epojé dentro de la actitud natural; si además esta epojé es confundida con la reducción trascendental, nos encontramos con un absoluto desconocimiento de lo que intentaba Husserl con la fenomenología, pues todo aparecerá mezclado en una considerable y esterilizante confusión.

Decir que el mundo puede existir o que su existencia es compatible con la «posibilidad esencial» (72) de su no existencia es una afirmación que, según creemos, pertenece de lleno a la actitud natural, que, por lo tanto, de ningún modo supera la conceptualidad de esta actitud. El pensamiento básico con que opera tanto la crítica de la experiencia como la epojé —recuérdese el número anterior sobre el residuo y la neutralización— es el de la trascendencia del mundo frente a la conciencia que se representa el mundo. La conciencia tiene acceso al mundo mediante sus experiencia o sus vivencias; sólo si el conjunto de las vivencias discurre armónicamente tengo conocimiento del mundo; el mundo tiene un carácter presuntivo para mí, porque siempre es posible que las vivencias no transcurran armónicamente, es decir, que no transcurran según las expectativas que implican. Ahora bien, esta demostración no prueba otra cosa sino que mi experiencia no sería lo suficientemente adecuada como para asegurarme de que siempre voy a tener el mundo que ahora tengo; en realidad con esa crítica no pongo en duda la existencia del mundo, sino que sólo pienso en la posibilidad de que mi conciencia transcurra de modo distinto, hasta el punto de que mi mundo, o por lo menos mi mundo actual, se de-

(72) Cfr. Ha. XIII, pág. 234, lín. 17 y ss.

rrumbe. Es cierto que en estas consideraciones se puede prever un motivo trascendental, como nos dice Husserl en el epílogo a **Ideen I** (73); pero este motivo no es lo suficientemente fuerte para provocar la superación de la actitud natural, para romper el esquema mundo independiente-conciencia del mundo o representación del mundo, pues sólo se puede pensar que el mundo puede no existir operando en términos del esquema natural, es decir, pensando el mundo como algo independiente de la conciencia. Por eso, el resultado de la crítica de la experiencia no puede ser otro que el de fundamentar una actitud escéptica, que en sí misma en nada difiere de los otros escepticismos, y sólo de este modo puede utilizar Husserl la crítica de la experiencia como método para buscar un punto de partida apodíctico para la nueva ciencia.

La consideración de la locura también sirve para probar que la crítica de la experiencia se basa en la conceptualidad natural. La crítica se fundamenta, ya lo sabemos, en la posibilidad de un desarreglo de la corriente de las vivencias; si la corriente de las vivencias se estropeara, es decir, si a una vivencia concreta que siempre implica otra determinada no siguiera ésta, sus **nóemas** no se complementarían hasta formar unidades y, en definitiva, no se constituiría la unidad universal que es el mundo de la representación. Es evidente que nadie podría negar esta posibilidad, pues ni en el mundo ni en la vida psíquica podemos encontrar garantías absolutas de que eso no puede ocurrir; pero lo único que eso significa es la posibilidad de volverse loco y en ningún caso se podría sacar de ello conclusiones para el mundo mismo. La consideración de la locura es una dificultad que se pone Husserl contra la crítica de la experiencia recién expuesta en los capítulos primero y segundo de la sección segunda de **Erste Philosophie II** (74); la respuesta que en ese texto ofrece Husserl es que la dificultad no afectaría a su exposición, puesto que supone la existencia del mundo, así como la de los

(73) NW. Ha. V, págs. 149 y ss.; **Ideas**, págs. 383 y ss.
(74) Cfr. EPh. II, págs. 55 y ss.

otros, pues sólo por ellos puedo saber de la posibilidad real de la locura; mas, si toda la corriente de las vivencias se distorsiona, ya no tendría un mundo ni otras personas que me pudieran hacer ver mi locura; así, pues, la posibilidad de la locura es una posibilidad real que presupone el mundo. Pero los textos posteriores referidos a este pasaje demuestran que Husserl terminó viendo en su propia objeción retórica una objeción real, que verdaderamente ponía en tela de juicio su exposición, comprendiendo que la crítica de la experiencia sólo significaba la posibilidad de la locura. Es posible, en efecto, que mi vida de conciencia se distorsione y que yo deje de percibir un mundo, que mis experiencias momentáneas no se sinteticen hasta constituir la unidad de un espacio y un tiempo; evidentemente entonces ya no tendría un mundo; sin embargo, eso en ningún caso podría significar que el mundo no existiera; además podría ocurrir que el desarreglo se pasara y que de nuevo apareciera la unidad del mundo; en ese momento el período de locura o desarreglo aparecería como un **lapsus** de mi vida, en la cual los retazos de mundo distorsionado sólo serían «apariencia empírica» (75), de modo que toda anormalidad en el transcurso de mi vida de conciencia sólo sería un desarreglo fáctico que en nada afectaría al ser del mundo. El esquema conceptual que esta consideración demuestra es, pues, el de la actitud natural; existe un mundo del cual yo tengo conciencia mediante mi representación; esta representación puede estropearse de tal modo que ya no sea representación del mundo, sino una falsa representación que no me da un mundo, pero que no excluye que vuelva a reformarse como verdadera representación del mismo mundo de antes.

Es importante, para terminar, tener en cuenta que la demostración aquí llevada a cabo incide en la conceptualidad de la epojé en la medida en que ésta es presentada como consecuencia de esa crítica. Mas ya hemos visto que no siempre lo hizo Husserl así; por eso hemos creído más importante y consideramos más decisivos los argu-

---

(75) Cfr. EPh. II, pág. 392.

mentos del residuo y de la neutralización; pero la importancia que en Husserl tiene el tema de la crítica de la experiencia y de la aniquilación del mundo junto con las confusiones que ha llevado consigo, tanto en la misma fenomenología como en los lectores de Husserl, justifican la extensión que le hemos dedicado. Por último, debemos advertir que aún no podemos tratar a fondo la alternativa presuntividad - apodicticidad, porque necesitaríamos para ello conocer primero el sentido del idealismo trascendental y del concepto de constitución.

5. EPOJE Y TRASCENDENTALIDAD

Antes de terminar con este tema conviene decir algo sobre la trascendentalidad de la epojé y de las consideraciones que la preparan; pues, según Husserl, los análisis del capítulo II de la **Meditación fenomenológica fundamental** de **Ideen I,** que tratan de la epojé y de la crítica de la experiencia, son trascendentales (76), y de ellos «surge con impávida consecuencia el idealismo trascendental» (77); ahora bien, según veremos, el descubrimiento de la trascendentalidad significa el descubrimiento del idealismo trascendental. Pero hay que matizar suficientemente la afirmación de Husserl para no sacar conclusiones, a nuestro juicio, descabelladas, hasta el punto de decir que el idealismo trascendental fundamentaría la epojé (78); esto supondría una confusión de niveles incompatible con el sentido global de la fenomenología trascendental y con manifestaciones concretas de Husserl, además de ser una hipótesis innecesaria. Para no caer en estas interpretaciones erróneas, es preciso distinguir con claridad los presupuestos desde los que se hace cada afirmación y el sentido que tiene en el contexto global de la fenomenología. Evidentemente se puede decir que estas consideraciones

(76) Cfr. Id. I, 51, págs. 119 y ss.

(77) NW. Ha. V, págs. 149 y s.; **Ideas,** pág. 383.

(78) AGUIRRE, A., **Genetische Phänomenologie und Reduktion,** Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls, La Haya, 1970, págs. XV y 55.

respecto a la epojé y a su preparación son trascendentales, pero no en sí mismas, sino sólo en la medida en que están animadas por un interés que sólo después se mostrará trascendental, cuando, habiendo profundizado en los motivos anunciados en ellas, se practique la reducción trascendental. Hablar de idealismo antes de practicar la reducción trascendental sería caer en el psicologismo trascendental, es decir, en un vulgar idealismo psicológico (79).

Esta misma consideración se puede hacer respecto a la epojé; en las obras de Husserl casi siempre aparece como epojé trascendental, claramente diferenciada de la epojé psicológica; pero ya hemos visto que su conceptualidad, es decir, su inteligibilidad, es natural; mas, si lo trascendental se caracteriza por superar radicalmente la conceptualidad natural, nunca podrá la epojé antes de la reducción ser trascendental, porque lleva en su seno la conceptualidad natural. Desde cualquier perspectiva en que se introduzca la epojé, siempre aparece la conceptualidad natural, porque sus modelos conceptuales antes de la reducción son todos naturales.

Esta situación es esencial a la fenomenología por tener que empezar necesariamente en la actitud natural, en la que todo su saber proviene «de la autocomprensión natural» (80), porque el filósofo no tiene al principio otros esquemas conceptuales que los que provienen de la actitud natural; en la medida en que la epojé es el primer intento de salir de esa actitud, tiene que llevar la conceptualidad natural. La epojé es la IRRUPCION MUNDANA del movimiento reflexivo trascendental y por lo tanto no puede menos de utilizar un lenguaje propio de esa actitud, un lenguaje propio de la mundanidad, podríamos decir con palabras de Husserl tomadas de un contexto parecido (81).

Los peligros a que Husserl se vio expuesto por esta

---

(79) Cfr. F.T.L., § 99.

(80) FINK, E., «Was will die Phänomenologie Ed. Husserls?», en **Studien zur...**, pág. 168.

(81) Cfr. Ha. XV, pág. 390.

necesidad fueron fundamentalmente dos, uno interno y otro externo; el primero se refiere a la serie de rodeos que tuvo que dar para despejar el camino, sin que realmente lo consiguiera con toda nitidez, pues en muchos aspectos de su fenomenología **permaneció prisionero del comienzo** (82); de él trataremos suficientemente en los próximos capítulos. El peligro externo se refiere a la comprensión por parte de los lectores y de los intérpretes. Husserl conocía perfectamente tanto su propia situación como la comprensión de que era objeto. En un texto manuscrito publicado en **Erste Philosophie II,** se pone la objeción de si llegaremos alguna vez al mundo verdadero, si permanecemos en la epojé de la que hemos partido; si la epojé es una abstención de juzgar sobre el mundo, mientras permanezcamos en ella es imposible que juzgue sobre el mundo, pues éste sería un tema fuera de mi interés (83); de acuerdo con muchos textos de Husserl es perfectamente lógico pensar así, y en este sentido fue entendida normalmente la epojé. Ahora bien, la fenomenología de Husserl está movida por un interés teórico radical y universal de conocimiento de las cosas mismas; nada cae fuera de este interés; por eso a los que habían entendido la fenomenología en el sentido de la objeción les recrimina: «No saben cuán ingenuamente hablan» (84), porque eso sólo puede ocurrir al comienzo; pero una vez practicada la reducción trascendental, podremos obtener «una comprensión incomparablemente evidente de qué significa el verdadero ser del mundo y el verdadero ser en general» (85); los que así hablan permanecen encadenados a la conceptualidad del comienzo, a la conceptualidad natural, que es la del psicólogo, pero olvidan ver que la epojé pertenece a un movimiento teórico mucho más profundo y radical que supera toda limitación del comienzo; por eso dice Husserl que «nuestra cientificidad (la suya en cuanto fenomenólogo trascendental) no es la del psicólogo» (86), que se limita a una región

(82) Cfr. infra VIII, 3.
(83) EPh. II, págs. 479 y ss.
(84) O. c., pág. 481.
(85) O. c., págs. 481 y s.
(86) K., pág. 182.

del mundo y, según hemos visto, por eso se ha de evitar hablar de residuo, pues «el ego no es un residuo del mundo» (87). Tal vez sea el profesor Fink quien con más claridad vio esta situación peculiar de la fenomenología y quien con más agudeza formuló lo que ocurría a un gran número de lectores de Husserl, quienes «en lugar de entregarse realmente al movimiento cognoscitivo del método fundamental de la fenomenología y de superar en su desarrollo las características ligadas al comienzo en la actitud natural, permanecen atados a las explicaciones de una exposición provisional, llegando finalmente a interpretaciones que hacen de él (del método) una vuelta al estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento (en el sentido de la interpretación kantiana) o a la esfera de la inmanencia psíquica» (88). Si permanece en la conceptualidad natural y no se libera de tal conceptualidad al yo obtenido por la epojé, inmediatamente se vuelve a los hábitos típicos de esta actitud (89), y en este caso la fenomenología podría ser entendida o bien como una descripción de la esfera inmanente de lo psíquico o como una especie de tribunal que tendría que juzgar de la existencia o no existencia del mundo decidiéndose al final por el idealismo trascendental (90); en estas condiciones la suerte de la fenomenología estaba echada.

Este peligro viene, además, motivado por la frecuente, casi constante, confusión que en Husserl se da entre epojé y reducción, no en el sentido de que Husserl no supiera lo que aporta cada concepto, sino en el sentido de que casi siempre que expone la práctica de la epojé incluye en la exposición los resultados de la reducción, sin distinguir

---

(87) K., pág. 81.

(88) FINK, E., «Die phän. Philosophie Ed. Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en **Studien zur Phänomenologie,** págs. 111 y s.

(89) Cfr. K., pág. 158.

(90) En un interesante texto manuscrito se queja de que la fenomenología sea entendida como «ein kritisches Gericht über die Existenz oder Nichtexistenz der Welt ... so ähnlich wie wir es so oft notwendig finden für die gewöhnliche Idola der Tradition», Mn. B I 5/X, página 4.

con precisión ambos conceptos. A esto se refiere la autocrítica que hace en el epílogo de **Ideen I** de la exposición de la **Meditación fenomenológica fundamental,** pues, según Husserl, tal vez hubiera sido mejor dejar la decisión respecto al idealismo trascendental para más tarde y asegurarse previamente bien del terreno de la subjetividad trascendental (91). Husserl tiene plena conciencia de que la epojé por sí misma «no aclara nada» (92), pues en sí misma no difiere de la epojé psicológica por la que nos reducimos al mundo psíquico inmanente; o de la epojé escéptica, si es introducida a raíz de la crítica de la experiencia; en definitiva, la epojé trascendental, sólo en cuanto epojé, no puede ser trascendental; sólo lo es por estar englobada en un movimiento de interés científico mucho más amplio que el de la psicología y que el de cualquier escepticismo, pues la meta de la fenomenología es la de conocer la última realidad verdadera. Pero para ello la epojé deberá ser ampliada, o como dirá Husserl en un texto decisivo para una correcta interpretación de Husserl: «La epojé ha de ser convertida en reducción a la subjetividad trascendental» (93).

Esto nos da la verdadera diferencia entre la epojé psicológica y la trascendental antes de la reducción trascendental. Durante varios años trató Husserl de delimitar claramente ambas epojés sin conseguirlo; Husserl define la diferencia entre ambas epojés con motivo de la necesidad que tiene la psicología de practicar una epojé universal de todo el horizonte objetivo del mundo para captar la parte subjetiva de ese horizonte; según **Erste Philosophie,** esa epojé universal sería la trascendental, mientras que la epojé psicológica sólo se aplicaría a actos concretos de la vida psíquica, tal como vimos en el capítulo anterior; la psicología, una vez aplicada esa epojé universal, se convertiría en

(91) Cfr. NW. Ha. V, pág. 150; **Ideas,** pág. 384.
(92) K., pág. 260.
(93) Mn. B I 3/V, pág. 17.

fenomenonogía trascendental (94); mas Husserl vio que, si por la epojé en los actos individuales no se conseguía la totalidad de lo psíquico, la psicología fenomenológica no habría conseguido la plenitud de su tema; de ahí que posteriormente, en una corrección del año 1925, considere que la epojé aplicada a los actos individuales es insuficiente para la psicología, dado que su tema es «la totalidad de lo psíquico» (95); en todos los escritos posteriores defenderá ya como necesaria para la psicología la epojé universal que inicialmente era la trascendental; pero entonces ya no hay criterio para definir ambas epojés; y en efecto, estudiadas internamente, no se puede observar ninguna diferencia, sino sólo la pertenencia a dos intereses teóricos diversos; eso tiene una consecuencia importante que las diferencia profundamente, pues mientras por la epojé psicológica automáticamente hemos practicado una reducción a la esfera de lo psíquico, de modo que la epojé psicológica se comprende a sí misma porque no posee una conceptualidad contradictoria, la epojé trascendental no se comprende a sí misma en cuanto trascendental, por lo cual necesita ser llevada a la reducción trascendental. Normalmente Husserl habla de epojé en lugar de reducción; permítasenos citar un interesante texto en el que aparece esta situación: «Por la epojé no se pierde el mundo; en general, no es abstención respecto al ser del mundo y de todo juicio sobre él, sino el camino del descubrimiento de los juicios de correlación, de la reducción de toda unidad de sentido a mí mismo, a mi subjetividad...» (96); sin embargo, es evidente que la epojé es abstención; por eso, si no practicamos la reducción trascendental, nos quedaríamos en una epojé psicológica y en una ciencia fenomenológica natural de lo psíquico; para evitar ese peligro suele hablar Husserl de la epojé teniendo presente ya la reducción trascendental; pero esa actitud no puede obviar la tensión in-

---

(94) EPh. II, págs. 139 y s.

(95) «Eine ganze Seele», EPh. II, pág. 316, corrección ad 127. Sobre la fecha de la corrección cfr. o. c., pág. 317.

(96) Ha. XV, pág. 366.

terna entre la conceptualidad de la epojé introducida en la actitud natural y la tracendentalidad que exige un salto adelante.

El primer concepto encargado de sacarnos de la actitud natural es en sí mismo incapaz de ello, porque incluye toda una serie de presupuestos propios de la actitud que quiere superar. Sin embargo, la epojé trascendental tiene una función dentro del método fenomenológico; para Husserl es «un medio para el paso a la actitud fenomenológica» (97) tomada en su sentido trascendental; la superación verdadera de la actitud natural sólo se puede hacer por la reducción trascendental; por tanto, la epojé es una operación para posibilitar la reducción; tiene un lado negativo, la supresión de lo real en sí, de lo que está más allá de la representación, lo no fenoménico; y un lado positivo, **la posición decidida de la conciencia,** de la vida subjetiva (98); la epojé servirá a Husserl de trampolín conceptual-operativo para la reducción; incluso se podría decir que Husserl la introduce de **un modo hipócrita:** «Viéndolo con exactitud, no sólo no abandono el convencimiento sobre el ser y la posibilidad del mundo, sino que ni siquiera exijo algo así como una epojé real respecto a él» (99); el hecho de que la práctica de la epojé siempre desemboque en la posición de la conciencia cumple una importantísima función dentro de la fenomenología, pues el lector se ve llevado mediante artilugios conceptuales a considerar una realidad que normalmente pasa desapercibida; la posición de la conciencia antes de la reducción trascendental sólo puede ser entendida dentro de la conceptualidad propia de la epojé, según los esquemas típicos de la actitud natural; por eso, toda la situación creada por la epojé es una situación me-

(97) Mn. B II 19, pág. 77. El texto completo dice: «Die Epoché hinsichtlich aller Setzung von Realität, das war für uns genau gesehen nur ein Mittel um den Ubergang in die rein phänomenologische Einstellung... zu ermöglichen.»

(98) Mn. citado, pág. 78.

(99) EPh. II, págs. 499 y s.

ramente instrumental, o, como suele decir Husserl, «metódica» (100), y, por lo tanto, totalmente revisable una vez conseguido el verdadero suelo de la cientificidad trascendental.

---

(100) Id. I, pág. 73, líns. 10 y ss.; **Ideas,** pág. 455, lín. 5. Este texto es muy interesante, porque en él se ve la relación entre la epojé y la reducción; el resultado de la epojé es descubrir el suelo a partir del cual se puede construir la ciencia que buscamos, pero para eso es necesario haber practicado la reducción, tal como se nos dice unas líneas antes, sin mencionar la reducción, pero indicando el resultado de su práctica; es también muy interesante tener en cuenta que este texto que plantea con claridad la diferencia entre la reducción, por la cual se consigue la intuición de la que habla en la pág. 73, líneas 2 a 8 (**Ideas,** pág. 454, líns. 35 y ss.), y la epojé, es una corrección fechada en torno a los años en que Husserl escribió la **Vorlesung Erste Philosophie;** cfr. también EPh. II, pág. 83.

CAPITULO VI

La reducción trascendental

"En tanto no se haya conseguido la plena universalidad de la subjetividad trascendental..., y en tanto con ello no se haya conocido el mundo como correlativo de esa intersubjetividad, se mantendrá la tensión entre la representación del mundo y el mundo mismo."

Erste Philosophie II, pág. 480.

"Sólo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra. Este método lleva al primer absoluto para mí, al yo trascendental... (entonces) queda superada la abstención de la posición del mundo."

Mn. B I 5/X, pág. 24.

Hemos llegado a un punto importante de nuestro camino; en realidad, todo lo anterior es preparación para las ideas que vamos a exponer en los dos capítulos inmediatos dedicados a los conceptos de reducción y constitución, conceptos mutuamente relacionados; en los próximos capítulos han de aflorar con toda decisión los dos modelos desde los cuales plantea y concibe Husserl su filosofía: la concepción tradicional del conocimiento y la concepción práxica de la experiencia; en los próximos capítulos, en fin, se van a poner las bases para una hermenéutica de los textos de Husserl, así como para la obtención de aquel núcleo nuevo que se anuncia en Husserl con el ropaje de una filosofía que el propio Husserl había superado. Nos proponemos, en definitiva, introducirnos de lleno en el sentido de la fenomenología siguiendo lo más ajustadamente posible las diversas facetas de los dos conceptos que, siendo básicos, creo que no han sido expuestos con la claridad que hubiera sido necesaria.

Pues bien, el sentido de la fenomenología de Husserl depende fundamentalmente de la reducción (1); la epojé, por el contrario, sólo es un instrumento operativo para volver la mirada a la vida subjetiva o, como nos dice en otro lugar, «el camino del descubrimiento... de la reducción», entendida en sentido trascendental (2). Comprender bien la reducción trascendental es comprender la fenomenología; por eso se puede afirmar que todas las falsas interpretaciones y deformaciones a que se ha visto sometida la fenomenología dependen en conjunto de una falsa comprensión de la reducción; todas las objeciones que se han hecho a la fenomenología desde los más diversos campos se deben «a que no se ha entendido lo que hay de nuevo por principio en la 'reducción fenomenológica'» (3),.

---

(1) «Schliessch hängt aber alles an der Anfangsmethode de phänomenologischen Reduktion.» P. A., pág. 8.

(2) Ha. XV, pág. 366.

(3) NW. Ha. V, pág. 140; **Ideas**, pág. 374.

También E. Fink, en el famoso artículo ya citado, que fue avalado por el propio Husserl, contestará a las críticas de los neokantianos Zocher y Kreis explicando el concepto de reducción (4). Ignorar la práctica reductiva en su verdadero sentido es suprimir el sentido de toda la obra de Husserl (5), pues sin ella es absolutamente imposible comprender qué es la fenomenología (6); de ahí la importancia de estudiar lo más claramente posible este concepto que Husserl descubrió por los años 1905, y al que dedicará gran parte de sus reflexiones hasta el final de su vida; la última obra de Husserl, la **Crisis** (Ha. VI) es, en gran medida, una exposición de la reducción; y todo esto porque el concepto de reducción no era algo meramente introductorio para los demás, sino también para él mismo; por eso necesitó tantos años para clarificarlo; como *Desiderat* de la fenomenología (7) no puede permitir puntos oscuros en su formulación y planteamiento.

Ahora bien, es imposible entender correctamente la reducción sin entender su concepto conjugado de constitución; pues, tal como veremos a lo largo de estas páginas, el más lógico desarrollo de la reducción nos deja sumidos en una molesta oscuridad, que sólo quedará despejada al matizar los resultados de la reducción y explicar en el capítulo siguiente el concepto de constitución y, en consecuencia, también el del idealismo trascendental. Por otro lado, concretar los resultados de la reducción en su concepto complementario de constitución lleva a desvelar la experiencia como una praxis. Con este descubrimiento se pueden poner las bases para superar el carácter ambiguo y oscuro de muchos de los conceptos básicos de la fenomenología. Para ello demostraremos que la concepción práxica de la experiencia que preside la **práctica analítica de la fenomenología** difiere y se opone al talante general de

---

(4) Cfr. FINK, E., «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», en **Studien zur Phänomenologie.**

(5) Cfr. NW. Ha. V, pág. 155; **Ideas,** pág. 388.

(6) Cfr. K., pág. 254.

(7) E. FINK, o. c., pág. 138.

la **teoría fenomenológica,** que en gran medida se basa en una concepción teórica de la experiencia. El objetivo del último capítulo será demostrar esta importante tesis en otro caso concreto. La prueba de esta tesis significa afirmar que en Husserl se da una ruptura entre la teoría y la práctica fenomenológica.

Pero nuestro trabajo no empieza ahora, aunque nos queden los aspectos esenciales de la fenomenología. En realidad, no entenderíamos correctamente lo que sigue, si no se tienen muy en cuenta los logros hasta ahora alcanzados. En todo caso es imprescindible mantener con precisión y claridad los dos niveles de la fenomenología a los que hemos aludido hasta ahora (8); en primer lugar, la fenomenología psicológica pretrascendental, cuyo objetivo, según sabemos ya, es describir y analizar la vida subjetiva humana, y en segundo lugar, la fenomenología trascendental, cuyo objetivo es describir la realidad misma. Mientras la primera se lleva a cabo en la actitud psicológica fenomenológica y analiza la vida mental en la que se forma la **representación** del mundo, considerada ésta, por lo tanto, como algo distinto del mundo, la fenomenología trascendental ha de superar la diferencia entre el mundo y la representación que, según sabemos, es la conceptualidad básica de la actitud natural. A cada una de estas actitudes corresponde un concepto de reducción.

Hemos estudiado ya el primer concepto de reducción; la práctica reductiva, en este primer sentido, instaura una actitud fenomenológica, cuyo interés se centra en una parte de la realidad, en su parte fenomenológica; por esta reducción «nos reducimos» al estudio de un nivel de la realidad. Pero la fenomenología no intenta sólo ser una ciencia «regional», cuyo objeto sea una «región» de la realidad,

---

(8) Estos dos niveles o etapas de la fenomenología, es preciso recordarlo, nada tienen que ver con la difundida teoría de los «dos Husserl». Es necesario rechazar de plano esta ambigua manera de hablar, tan introducida entre la inmensa mayoría de los que hablan de Husserl. Tampoco han de ser confundidos con las dos etapas, la crítica y descriptiva, de las que hablaremos en el último capítulo.

por muy importante que esto sea. Su pretensión, por el contrario, es ser «la ciencia fundamental» (9), y para ello tiene que ser universal; su lema fundacional fue el «ir a las cosas mismas», llegar a la verdadera realidad; de ahí que el método reductivo hasta ahora estudiado no sea suficiente, puesto que en él, por definición, prescindimos de un aspecto de la realidad, un aspecto de las cosas mismas. La pretensión de universalidad no le permite dejar nada fuera de sí. Sólo mediante la reducción trascendental se puede comprender cómo esto es posible y, por lo tanto, el fundamento de tal pretensión.

Por los años 1910 nos advierte Husserl de la dificultad de evitar «toda falsa limitación» de la actitud fenomenológica (10); tal vez ahí radicaba el mayor peligro para la comprensión del aspecto científico de la fenomenología. Por otro lado, parece que el concepto de la epojé sugiere a todas luces pérdida de algo; por eso insiste Husserl en que por la epojé y por la reducción no se pierde nada; en este sentido, una vez practicada la epojé, se habría conseguido ya el campo de la fenomenología como ciencia universal (11). Son suficientemente conocidos los argumentos empleados por Husserl para convencernos de ello, lo «puesto entre paréntesis» no por eso es eliminado, sino que sigue dentro de los paréntesis (12); todo se conserva **qua cogitatum** (13); el yo fenomenológico que se instaura

---

(9) Id. I, pág. 3; Ha. IX, pág. 237.

(10) Ha. XIII, pág. 151.

(11) Cfr. Id. I, págs. 119, 174, 329; **Ideas**, págs. 115, 169, 321. EPh. II, pág. 429; C. M., págs. 59 y s.; trad. cast., págs. 57 y s.

(12) «Bildlich geschprochen: Das Eingeklamemerte ist nicht von der phänomenologischen Tafel weggewischt», Id. I, pág. 174. En un importante manuscrito, que ya hemos citado, nos dice también: «Das In-Frage-Stellen macht zwar den Anfang, aber bei Rückgang auf das Bewusstsein und seine reine Setzung ist alles reell enthaltene wieder mitgesetzt», Mn. B II 19, pág. 81.

(13) «Wir verstehen nun, dass wir in der Tat durch die universal bestätigte Epoché hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt diese für die Phänomenologie nicht einfach verloren haben: wir behalten sie ja qua cogitatum.» C. M., pág. 75; trad. cast. pág. 81. Cfr. también K., pág. 155.

sobre los intereses del yo natural pretende describir y captar la vida natural del yo; es decir, la trama de los intereses que constituyen esa vida; de ese modo todo vuelve a pertenecer al ámbito fenomenológico.

Ahora bien, mientras permanezcamos en la actitud fundada por la epojé, es imposible eliminar la «tensión» entre el mundo fenomenológico y el mundo real; entre el mundo **qua cogitatum** y el mundo **qua realitas;** entre la vida del yo natural descrita y tematizada por el yo fenomenológico y las cosas reales manipuladas, conocidas, valoradas o deseadas en esta vida; la tensión, en definitiva, entre el mundo **(Welt)** y la representación del mundo **(Weltvorstellung);** más aún, esta diferencia, según hemos visto en el capítulo anterior, sustenta la conceptualidad misma de la epojé. La misión de la reducción trascendental consistirá en la superación de esta diferencia, permitiéndonos llegar **a las cosas mismas** y posibilitando de ese modo la constitución de la fenomenología como una ciencia universal. La reducción trascendental tiene que superar las limitaciones de la epojé; en efecto, la epojé, y con ella el método fenomenológico hasta ahora estudiado, se mueve en el «presupuesto» del mundo, aunque se prescinda de él; precisamente por esto último limita su alcance teórico. Una fenomenología universal tiene que dar razón del mismo presupuesto del mundo superando de ese modo las limitaciones con las que se operaba en la primera etapa de la fenomenología (14). Esta superación se lleva a cabo convirtiendo en fenómeno trascendental el fenómeno en el sentido anteriormente utilizado. El primer párrafo (VI.1) estará dedicado a clarar los diversos conceptos de fenómeno. En la reducción trascendental se trata, por tanto, de descubrir la trascendentalidad del fenómeno; ahora bien, esto sólo se consigue si se comprende el carácter trascendental de la subjetividad; para ello debemos matizar, por lo menos en lo necesario, los diversas conceptos de la sub-

---

(14) Un texto de 1930 nos define con claridad esta limitación: «Beschränkung, insofern die in der Weltvoraussetzung liegende universale Apperzeption nicht thematisch wird ... während das universale vorgebende Leben unenthüllt bleibt», Ha. XV, pág. 112.

jetividad que entran en juego en la reducción (VI.2). En tercer lugar explicaremos en qué consiste el paso del fenómeno en sentido pretrascendental a fenómeno trascendental; este paso lo formulamos como la **noematización trascendental** del mundo (VI.3). Posteriormente investigaremos la estructura intencional que está a la base de la reducción, pues ésta sólo es posible si se toma en serio lo que llamaremos con Husserl el **Apriori de correlación intencional** (VI.4).

1. LA REDUCCION Y EL CONCEPTO DEL FENOMENO

La epojé es una operación que, mediante la puesta entre paréntesis de la realidad efectiva, dirige nuestra mirada teórica al mundo fenoménico, al fenómeno del mundo. La fenomenología sólo puede ser ciencia universal si supera los límites que el concepto de fenómeno conseguido por la epojé lleva consigo. Por eso nos dice Husserl que «la epojé ha de ser convertida en reducción a la subjetividad trascendental» (15).

Fenómeno es lo que aparece de la realidad; el tema de estudio de la primera etapa de la fenomenología es el fenómeno en este sentido. La limitación de este tipo de fenomenología consiste en que frente a este fenómeno, o sustentándolo, está la realidad en sí que aparece en el fenómeno, pero que es infinitamente más amplia que nuestro fenómeno de la realidad. Puesto que el concepto de fenómeno es fundamental a la hora de definir el sentido propio de la fenomenología, es oportuno, si no necesario, dedicar unas páginas a esclarecer los diversos sentidos que la palabra fenómeno tiene según Husserl antes de empezar a recorrer los pasos de la reducción trascendental; teniendo en cuenta, además, que también otras ciencias, como la ciencia natural y la psicología, suelen definirse como ciencias de fenómenos.

---

(15) Mn. B I 5/V, pág. 17.

1.1. La idea de fenómeno en la ciencia.

Un estudio del sentido de fenómeno en la fenomenología ha de partir del concepto **vulgar** de fenómeno, que es más o menos el concepto con el que opera la ciencia natural, o ciencia de los fenómenos naturales. Los fenómenos son las cosas tal como aparecen; por otro lado, lo que de las cosas aparece no coincide, según la ciencia, con la realidad objetiva en sí; el fenómeno no es la naturaleza objetiva de las cosas; lo que nosotros vemos o conocemos de las cosas en cuanto aparecen es una especie de caparazón originado en la constitución biológica de nuestros sentidos, aunque en conexión causal con el núcleo real de las cosas. En la percepción sensible no se nos dan las cosas tal como son en realidad, «los cosas son 'meros fenómenos'» (16), no en el sentido de falsos, de meras apariencias de cosas, en el sentido de **Schein,** sino en el sentido de que, propiamente hablando, sólo indican lo real y objetivo de las cosas, «la verdadera naturaleza no sensible» (17); el fenómeno considerado en sí mismo es un **quid** subjetivo que depende de las condiciones perceptivas del sujeto. Es conocido que este esquema se ha expresado históricamente en la diferencia entre las **cualidades primarias,** que son objetivas, y las **secundarias,** meramente subjetivas. Ahora bien, el científico sólo en parte permanece fiel a este esquema, pues lo rompe parcialmente, ya que para él fenómeno significa algo meramente subjetivo cuan-

---

(16) **Phänomenologie und Psychologie,** pág. 484. Este texto, del que hemos tomado ya algunas importantes citas y sobre el que se basa la siguiente exposición de las diversas nociones de fenómeno, es anterior a 1917, año en que fue mecanografiado por E. Stein, a la sazón ayudante de Husserl; el texto fue publicado por H. L. van Breda en **Tijdschrift voor Philosophie,** 1941, págs. 481-498, bajo el título mencionado, que citaremos P. P.; este texto refuta la opinión de los que creen ver en la **Crisis** una problemática totalmente nueva, pues en él se puede encontrar en germen la concepción de la ciencia propia de la **Crisis,** que, por otro lado, está en íntima conexión con el § 52 de **Ideen I** de 1913. Hemos prescindido de una comparación con la idea de fenómeno Heidegger por considerar que ello no aportaría mayor claridad para nuestros objetivos.

(17) P.P. ib.

do se refiere al **modo de ser** de las cosas, al **Sosein**, pero no cuando se refiere al **ser**, al **Dasein**; el científico separa la «existencia» y la «constitución», pues en el fenómeno natural se da la existencia de una cosa, pero no su constitución; el contenido que el fenómeno nos da sobre la constitución de las cosas es mera apariencia (18); el objetivo de la ciencia es, precisamente, llegar a conocer el **Sosein** no sensible del **Dasein** que aparece sensiblemente. Según el científico, en la experiencia sólo llegamos a constatar la existencia de las cosas, pero no su naturaleza; aunque por otro lado reconozca que en cualquier caso sólo por la experiencia podemos hablar de cosas (y, por lo tanto, también de la naturaleza de las cosas), hasta el punto de que lo inferido o deducido por la ciencia pero que no puede ser hallado en la experiencia sensible, bien directamente bien en conexión causal más o menos mediata con cosas de la experiencia, no pasa de ser una hipótesis de trabajo; por un lado, pues, afirma que para nosotros la experiencia sensible es la única fuente para constatar la existencia, pero, por otro lado, esta experiencia nos da un contenido meramenete subjetivo.

En esta situación asistimos a la vez a una dignificación y a un rechazo del fenómeno; sin fenómenos no podemos hablar de cosas desde una perspectiva científica, es decir, si no aparecen los objetos, no son nada; una «cosa en sí» fundamentalmente incapaz de «aparecer» no tendría sentido; pero, por otro lado, se rechaza todo el contenido que la experiencia ordinaria da a los fenómenos, quedando éstos reducidos a la cantidad, al movimiento y a ser sustratos de relaciones de presencia o ausencia. En el fenómeno existe un contenido que es el motivo para decir que ese fenómeno no es mera apariencia, sino que realmente existe; sólo si permanece ese contenido que es sustrato de la calificación de realidad, acepta el científico la realidad del

---

(18) «Dasein und Beschaffensein treten für ihn auseinander. Ist auch das Dasein gegeben, so ist doch in seinen Augen die sinnliche Beschaffenheit dieses Daseinden **blosse Erscheinung**, für die erst durch die wissenschaftliche Arbeit zu bestimmende objektive Beschaffenheit.» O. c., pág. 485.

fenómeno, es decir, la cosa como algo existente (19). Por eso el concepto científico de fenómeno no es el de **Schein**, de mera apariencia; pero en cuanto a la constitución interna del ser dado en el fenómeno no deja de tener cierto aspecto de **Schein**, ya que, desde la perspectiva científica, las cualidades sensibles son subjetivas, mientras que para la experiencia natural ordinaria son objetivas. Fenómeno, pues, en sentido natural, matizado por la ciencia, es un contenido del cual la ciencia toma una parte como sustrato de la realidad corporal de la cosa y otra sólo como **índice** o **señal** de ciertas causalidades que motivan ese contenido meramente subjetivo.

1.2. La idea de fenómeno en la psicología positiva.

La psicología positiva, entendida aquí como psicofisiología, opera con la misma idea de fenómeno que la ciencia natural; también ella se ha definido habitualmente como la ciencia de los fenómenos psíquicos, para lo cual tiene que hacer, antes que nada, un recuento de los diversos tipos de fenómenos psíquicos, pero no para estudiarlos en sí mismos, en cuanto a su contenido manifiesto, sino sólo como índices de las causalidades que los producen. En la Edad Media se buscaba la relación causal de los fenómenos psíquicos con las «potencias anímicas» que los producían; en la Edad Contemporánea, cuando la psicología avanza y se desentiende de todo entramado especulativo, tratará de descubrir la causalidad física (fisiológica o psicofisiológica) que causa los fenómenos psíquicos, los cuales no son en su contenido manifiesto sino una espe-

---

(19) «Phänomen besagt hier also einen gewissen, dem betreffenden anschauenden Bewusstsein selbst einwohnenden Gehalt, der das Substrat der jeweiligen Wirklichkeitsbewertung ist», o. c., pág. 484. Cfr. tamblén E. FINK, «L'analyse intentionelle et le problème de la pensée speculative», publicado en **Problèmes actuels de la phenomenologie**, ed. por H. Leo van Breda, Bruselas, 1952, págs. 69 y s., y del mismo, «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», **Zeitschrift für philosophische Forschung**, XI, 1957, pág. 331, donde se da una concisa formulación de esta idea «innerhalb der Naivität der "natürlichen Einstellung"».

cie de superestructura **subjetiva** dependiente de la forma en que la conciencia se aprehende a sí misma. A la psicología positiva no le interesan los fenómenos en cuanto tales, sino sólo en cuanto **indican** o **señalan** la existencia de una realidad fisiológica que constituye su **verdadera naturaleza** (20).

En conclusión, ninguna ciencia natural positiva tiene como objeto el fenómeno en cuanto tal; todas ellas tratan de rebasar el ámbito estrictamente fenoménico para tematizar el ser que en los fenómenos se anuncia o que éstos indican.

1.3. El fenómeno en la psicología fenomenológica.

Lo esencial de la actitud fenomenológica es, tal como hemos visto, estudiar los fenómenos en sí mismos; al fenomenólogo no le interesa la realidad subyacente que explica causalmente la existencia de los fenómenos, sino estos mismos en todos sus diversos niveles; un fenómeno natural no es para el fenomenólogo algo indicativo de una realidad o existencia más allá del fenómeno, sino la aparición o presentación de la cosa misma con el contenido manifiesto que presenta, es decir, con sus cualidades de tamaño, volumen, peso, color, implicaciones de todo tipo, etcétera. La actitud que el fenomenólogo adopta y que está basada en la epojé y la reducción psicológicas, e. d., en el primer sentido de la reducción, le impide buscar realidades profundas que estén más allá de lo dado en los fenómenos. Ahora bien, esta noción de fenómeno incluye una diferencia esencial entre la cosa en cuanto aparece y la cosa en sí. Pongamos un ejemplo; el tamaño de un avión en vuelo y en el aeropuerto es totalmente distinto, pero en ningún momento se me ocurre decir que el avión mis-

---

(20) Esta exposición de la noción de fenómeno en la ciencia es totalmente neutral respecto a su valoración epistemológica. Aquí sólo nos interesa destacar que, aunque se definan como ciencias de los fenómenos, no estudian el fenómeno en cuanto tal, sino sólo en cuanto índice de una realidad subyacente. Cfr. supra, cap. II y III.

mo ha variado; es evidente que tengo dos fenómenos distintos de la misma cosa; el avión no ha variado, pero mi fenómeno del avión sí ha variado profundamente; mi representación del avión es diferente en un caso y el otro; por eso el avión está fuera de mi representación, de mi fenómeno; el fenómeno, pues, depende de mí; la cosa que aparece mediante el fenómeno es independiente de mí; en este sentido la idea de fenómeno básica a la actitud fenomenológica antes de la reducción trascendental, es decir, a la actitud fenomenológica pretrascendental, coincide con la noción científica de fenómeno, sólo que en esta fenomenología el objeto de estudio es el fenómeno en cuanto tal. Lo que el fenomenólogo pretrascendental entiende como fenómeno es la representación de la cosa tal como se da en las diversas experiencias; puesto que sólo interesa la representación, se ha de practicar epojé de los elementos reales que quedan fuera de la representación, fuera del fenómeno. La única diferencia entre la noción científica de fenómeno y la de la fenomenología pretrascendental radica en que aquélla incluye una consideración peyorativa de los aspectos «subjetivos» del fenómeno, es decir, del contenido del fenómeno, puesto que la ciencia trata de la realidad en sí, mientras que para la fenomenología pretrascendental los fenómenos en cuanto tales constituyen un ámbito de análisis y, por tanto, tienen un valor positivo. La psicología fenomenológica tiene por objeto estudiar y analizar los fenómenos psicológicos, es decir, los fenómenos psíquicos considerados en el sentido psicológico aquí expuesto. Si consideramos el fenómeno como el contenido que se nos da de las cosas frente a la realidad en sí, que permanece inmutable a pesar de la variación de sus modos de aparecer, se suele hablar de nóema en sentido psicológico (21).

1.4. La idea de fenómeno en la fenomenología trascendental.

Es de suma importancia distinguir este sentido psicoló-

(21) Cfr. E. FINK, «Die phänomenologische Philosophie E. Husserl...», päg. 131.

gico del fenómeno y un sentido trascendental, o, si se quiere, es preciso separar radicalmente el fenómeno psicológico y el fenómeno trascendental. No captar bien esta diferencia es no captar el sentido que Husserl dio a su fenomenología, a la fenomenología trascendental, única que Husserl consideraba como la verdadera ciencia universal, y la única que él tenía **in mente,** aunque tuviera que elaborar la fenomenología psicológica como acceso a la trascendental. La fenomenología siempre es ciencia de los fenómenos; pero el objeto de la fenomenología trascendental no es el fenómeno en sentido psicológico, o el fenómeno psicológico, sino el fenómeno trascendental (22); mas sólo por la reducción trascendental podemos saber qué es el fenómeno trascendental; sólo cuando veamos cómo podemos pasar del fenómeno psicológico al fenómeno trascendental habremos alcanzado el verdadero nivel de la fenomenología trascendental como ciencia estricta y universal. Para adelantar nociones que iluminen el camino a recorrer en los siguientes párrafos, diremos ya que el fenómeno trascendental supera la diferencia que incluye el fenómeno psicológico entre el fenómeno y la realidad, siendo la propia realidad fenómeno; el fenómeno trascendental no es la forma en que una realidad independiente aparece, sino esa misma realidad; captar el sentido correcto de esta afirmación será el objetivo de estos dos próximos capítulos.

2. LAS ESTRUCTURAS DE LA REFLEXION Y LA REDUCCION

En el número anterior hemos recorrido a grandes rasgos la marcha de la fenomenología desde la perspectiva de la noción del fenómeno, para destacar con precisión el lugar donde se sitúa la reducción trascendental; ahora vamos a hacer lo mismo desde la perspectiva de la subjetividad. Hemos visto que esa reducción es la conversión del fenómeno psicológico, o del fenómeno en el sentido limi-

(22) Cfr. Ha. IX, pág. 519, lín. 26 y ss.

tado en que lo toma la psicología fenomenológica, en fenómeno trascendental; evidentemente la captación de este paso es, o supone, la práctica de la reducción trascendental. Ahora bien, **todo fenómeno es fenómeno de o para una subjetividad;** el fenómeno en sentido psicológico es fenómeno de la subjetividad mundana; consecuentemente, el trascendental será fenómeno de una subjetividad trascendental; si la reducción es el paso de uno al otro, por parte de la subjetividad será el paso de la subjetividad mundana a la trascendental. Para ver con claridad qué supone este paso vamos a estudiar en este número las estructuras reflexivas que la fenomenología supone.

Hemos descrito en el número anterior los tres significados de fenómeno; mas todo fenómeno es fenómeno de una subjetividad; en consecuencia, también aquí deberíamos distinguir tres tipos o niveles de subjetividad; pero ya desde ahora tenemos que advertir que la correspondencia no es estricta, porque todo descubrimiento de la subjetividad de un fenómeno supone una situación refleja de la subjetividad que reflexiona; por ello hablar de subjetividad del fenómeno natural implica dos situaciones de la subjetividad, la del fenómeno y la refleja que descubre la subjetividad del fenómeno. Vamos a describir estas situaciones reflexivas, para ver las diversas etapas de la reflexión fenomenológica en orden a situar con la máxima precisión donde la reflexión se convierte en trascendental, es decir, donde se sitúa la reducción trascendental.

2.1. La reflexión natural.

La reflexión es una actitud normal en la vida ordinaria. La reflexión puede ser de muy diversos tipos y sobre los temas más variados; el científico reflexiona sobre su método, sobre sus observaciones concretas, sobre sus teorías; muchas veces, cuando reflexiona sobre algo que ha visto en el laboratorio, no niega su percepción; tal vez sólo trate de afinarla; en una reflexión de este tipo acepta los datos de la experiencia ordinaria. Otras veces, la reflexión parte de una pregunta ante un problema planteado por

nuestra relación práctica con la realidad, que por algún imprevisto se ve interumpida o amenazada; en estos casos la experiencia perceptiva ofrece algún aspecto oscuro o impreciso, siendo tal vez necesario clarificarlo para la acción. En la reflexión tenemos una doble actitud o una doble postura de la subjetividad: por un lado, tenemos al hombre que actúa basado en un conocimiento seguro y confiado de la realidad y del carácter de las cosas; frente a esta actitud la reflexión introduce una postura a veces analítica, a veces crítica, en relación a aspectos concretos de las cosas; la reflexión supone una diferencia entre el sujeto anónimo que se relaciona perceptiva y prácticamente con las cosas o con otros sujetos y el sujeto que reflexiona analítica o críticamente sobre su experiencia de las cosas, pretendiendo asegurar su conocimiento de las cosas o de los hombres para adecuar su praxis a la realidad. Veamos esta situación en un caso concreto, por otro lado, relativamente frecuente: el amor entre dos personas. A un hombre 'enamorado' (es decir, que 'ha caído' o que se ha metido en el amor) no se le ocurre ya pensar en sí mismo independientemente de la persona amada; vive 'en' en el objeto de su experiencia amorosa; si hace planes sobre su vida futura, cuenta para ellos con la otra persona; el enamorado pasa un tiempo sin pensar en el amor; su interés no es el amor, sino la persona amada; su amor está ya presupuesto en toda planificación práctica. Pero esta situación de anonimato del sujeto del amor obviamente no suele durar en exceso; antes o después el sujeto enamorado se pregunta por qué se ha enamorado, aunque sin poner en cuestión o dudar de su amor; más bien tratará de analizar las motivaciones de su amor. Así, frente a la primera actitud de entrega absoluta al objeto del amor, ahora el sujeto se fija más en sí mismo en cuanto ama que en la persona amada; si en la primera actitud el sujeto que ama no vive en él, sino en la persona amada, como una madre se olvida de sí misma cuando un hijo suyo está enfermo, en la segunda, el sujeto se fija en sí mismo tratando de analizar su experiencia amorosa; la persona amada ya no es el término directo de esta actitud, aunque perdure como término oblicuo al estar englobada en la misma experiencia analizada, la propia del sujeto

que ama. Ahora bien, esta reflexión, o esta experiencia refleja, en la que se tiene presente como campo de análisis al sujeto en cuanto ama, es experiencia de un sujeto anónimo que cuestiona a su objeto, al sujeto que ama, sobre los motivos de su amor; no se excluye en esta situación que el sujeto anónimo origen de la reflexión sea cuestionado sobre las razones de su misma reflexión: por qué, por ejemplo, me he puesto a pensar analíticamente en este momento, o por qué me he puesto a pensar en mi amor en lugar de seguir pensando en mi amada.

Cuando en el número anterior hablábamos de fenómeno natural, estábamos adoptando una actitud reflexiva, puesto que nos fijábamos no en las cosas sin más, sino en las cosas en cuanto presentan toda una vertiente fenoménica que depende del sujeto; la ciencia y la psicología natural, al aceptar afinándolo el sentido de fenómeno natural, descubrían todo un nivel subjetivo del que dependen las cualidades secundarias; adoptaban, por tanto, una actitud refleja respecto al fenómeno; sólo que su interés no era el fenómeno, sino la realidad. La noción vulgar y científica de fenómeno se basa ya en una actitud refleja, en la cual se descubre que los objetos ordinarios de experiencia, es decir, que los objetos dados a un sujeto que permanece anónimo, tienen toda una vertiente, las cualidades secundarias, que dependen de ese sujeto anónimo. Lo que en la elaboración científica del fenómeno surge a la luz estaba ya ahí de modo anónimo; este descubrimiento lo elabora un sujeto que mira no tanto a las cosas como a nuestra experiencia de las cosas. Esta misma situación, u otra de estructuras análogas, se presenta en cualquier tipo de experiencia; cuando un científico trata de asegurar una observación que sea básica para su teoría, procura ser explícitamente consciente de las condiciones subjetivas de la observación; de las diversas perspectivas en que se puede ver el mismo objeto; de su situación respecto al objeto; procurará constatar todas las operaciones y pasos que ha dado para llegar a producir o provocar el resultado adquirido; en esta situación el científico tiene una actitud reflexiva; en ella no trata tanto de descubrir el objeto presente o resultado del experimento, como de asegurar la

repetibilidad del experimento; en ese momento de la metodología investigadora tan importante como el resultado del experimento, tan importante como el objeto, es el sujeto que observa o provoca la aparición de un objeto; un científico serio nunca podría prescindir de este nivel reflexivo.

Las situaciones anteriormente consideradas son situaciones acríticas; en ellas no se pone en tela de juicio la experiencia como tal; el enamorado que reflexiona sobre su amor, acepta el amor; el científico que trata de asegurar las condiciones de observación, acepta el resultado. Pero en la actualidad natural, sea científica o precientífica, cabe la posibilidad de instaurar una actitud reflexiva crítica. En el caso del amor es muy frecuente preguntarse si las vivencias que uno tiene respecto a la otra persona son realmente amor o son de otro signo; si su amor es real y verdadero o es una ilusión pasajera. Igualmente el científico, antes de dar a conocer su experimento, reflexionará sobre las condiciones de experimentación, para estar seguro de que el fenómeno no es una ilusión, o manipulará repetidas veces las variables necesarias para confirmar la correcta interpretación estableciendo la cadena causal que ha provocado este fenómeno. Está claro que entre el científico que describe un fenómeno provocado por un experimento y el mismo científico tratando críticamente ese dato hay una diferencia de actitud; en la primera el sujeto está entregado al objeto; en la segunda el sujeto no mira tanto al objeto como a sus propias operaciones o interpretaciones.

2.2. La reflexión fenomenológica-psicológica

La reflexión natural siempre supone tematizar al sujeto en sus operaciones o en sus datos, pero admite toda una serie de pre-juicios desde los cuales reflexiona; el científico acepta la metodología de la observación; si no actúa críticamente es porque cree que en su experimentación se cumplen los requisitos metodológicos; si su actuación es crítica, tratará de ver si ha cumplido con las

exigencias metodológcas. En el otro caso citado, el enamorado no crítico supone que él ama; si, por el contrario, se comporta críticamente, supone también una noción sobre qué es el amor; en ambos casos, se tematiza al sujeto, el científico tematiza al sujeto que observa, el enamorado reflexiona sobre el sujeto que ama; pero en ninguno de los dos casos se estudia el fenómeno como tal ni la subjetividad de ese fenómeno, porque el interés último está en el fenómeno provocado por el experimento o en la persona amada; en la reflexión natural analizo al sujeto que observa o que ama para ver si su situación es correcta y así validar el fenómeno del experimento y a la persona amada en cuanto amada.

En la actitud fenomenológica, por el contrario, lo que interesa es precisamente el mundo de los fenómenos, no las cosas en sí; no interesa ni el objeto dado en la investigación científica ni el objeto amado; mientras la reflexión natural es un modo de asegurar la situación del objeto, normalmente en orden a la praxis, la actitud fenomenológica pretende estudiar los fenómenos mismos; en el caso del amor no le interesaría ver si en este caso se da o no amor, sino describir qué es en una cultura dada la vivencia a la que se llama amor; los componentes de diverso tipo que tal vez la integren; las líneas proyectivas que la componen, etc. En el caso del científico, antes de nada tratará de delimitar la situación del fenómeno como tal, puesto que la observación científica es un tipo de percepción, deberá establecer qué es una percepción; las relaciones de la percepción con otras conductas, como, por ejemplo, con la conducta lingüística, etc. La actitud fenomenológica pretende instaurar una actitud refleja científica dedicada a la descripción científica de los fenómenos, es decir, a todos los diversos modos de las múltiples experiencias para ver qué es lo que realmente incluye cada experiencia, sea ésta predicativa, perceptiva, desiderativa, sexual, valorativa, etc. Por eso la actitud fenomenológica no pre-juzga la validez de ningún objeto; por eso debe practicar una epojé del valor real de los objetos.

En esta nueva actitud el fenomenólogo descubre todo

un mundo de fenómenos en los cuales nos relacionamos a la realidad de muy diversos modos; pero esta actitud es limitada por definición, pues se limita a los fenómenos. Todos los fenómenos dependen de la subjetividad; mas la subjetividad que estudia la actitud fenomenológica psicológica se caracteriza por estar en el mundo o por ser una parte del mundo; la forma en que la subjetividad psicológica es tematizada como subjetividad del mundo de los fenómeno es tal que sitúa lo fenoménico subjetivo frente a la realidad en sí, pero de modo que la misma subjetividad con sus fenómenos pertenece a la realidad en sí; la propia subjetividad del fenómeno psicológico es parte del mundo, es una realidad mundana. La actitud fenomenológica psicológica no cuestiona el hecho de que el mundo se dé a la subjetividad mediante fenómenos que dependen de ella y que, a la vez, ella esté en el mndo.

La delimitación del fenómeno en sentido psicológico supone, por lo tanto, el sujeto que hace la psicología fenomenológica, por un lado, y la subjetividad del fenómeno, por otro; la reflexión psicológica es, en consecuencia, bipolar; pero hay que tener en cuenta que, a su vez, introduce una importante bidimensionalidad en la subjetividad, al considerarla, por un lado, sujeto del fenómeno, y, por otro, parte del mismo mundo.

2.3. La reflexión trascendental

Toda experiencia supone una subjetividad; si la experiencia es directa, la subjetividad permanece anónima, aunque su autoconciencia está presente desde el momento en que cualquier interpelación sobre su experiencia puede ser respondida; esta subjetividad sale de su situación anónima en la reflexión o experiencia refleja, cuyo objeto es precisamente esa subjetividad hasta hace poco anónima; la experiencia fenomenológica es una experiencia refleja cuyo objeto es la subjetividad anónima de los fenómenos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo en los diversos modos de experiencia y acción. La limitación de esta experiencia fenomenológica radica en que

su objeto, el mundo fenoménico, se opone al mundo real, limitándose aquélla al estudio del fenómeno; pero, por otro lado, es una experiencia aporética, por tratar de un objeto cuya característica es oponerse al mundo y, a la vez, ser parte del mundo. La psicología fenomenológica no es consciente de esta aporía, que sólo aparece en la medida en que la psicología fenomenológica es reasumida en el interés de radicalidad que la instauró.

Esta situación aporética se supera mediante la reducción trascendental, que consistirá fundamentalmente en la conversión del fenómeno psicológico (el mundo fenoménico) en fenómeno trascendental, y consiguientemente, la subjetividad psicológica del fenómeno psicológico, en subjetividad trascendental del fenómeno trascendental. El descubrimiento de la trascendentalidad de la subjetividad del fenómeno psicológico es lo mismo que la conversión del fenómeno psicológico en trascendental; en realidad, sólo se comprende la trascendentalidad de la conciencia si se ha visto esa conversión; a veces la insistencia de Husserl en el yo trascendental puede ocultar su necesaria referencia al fenómeno trascendental; cuando Husserl dice que la pregunta decisiva de la reducción es saber cómo se da la «subida al yo trascendental» (23), no se debe olvidar que captar la trascendentalidad de la subjetividad es convertir el fenómeno psicológico en trascendental.

Esta conversión no es un paso metodológico sin contenido, sino que es un descubrimiento consecuente al nuevo nivel de radicalización; la reflexión fenomenológica, constatada la situación paradójica, descubre el carácter trascendental de esa vida, anónima antes del descubrimiento fenomenológico psicológico. Conviene subrayar este último punto, pues de él depende la comprensión de la doble dimensión de la trascendentalidad. El yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana; el yo trascendental es el «residuo trascendental de mi

(23) Mn. B I 5/VI, pág. 8.

ser mundano» (24); la reducción trascendental consiste en captar la trascendentalidad de la vida psíquica descubierta por la epojé psicológica; por eso la reducción trascendental no inventa nada, sino que **descubre la trascendentalidad;** eso significa que la relación entre el yo trascendental y el fenómeno trascendental es una relación trascendental; como más adelante veremos, Husserl entiende la trascendentalidad como constitución; el yo trascendental **constituye** el fenómeno trascendental; la constitución trascendental es una actividad del sujeto trascendental PREVIA a su descubrimiento por la reducción, sólo que antes de la reducción era anónima; el yo trascendental 'no sabía' de su trascendentalidad. La reflexión fenomenológica, en la medida en que descubre la trascendentalidad de la conciencia, es también trascendental, pero no a nivel directo, sino a nivel reflejo; el objeto de la reflexión fenomenológica trascendental es la experiencia trascendental del yo trascendental; por eso no se puede decir que la constitución trascendental sea lo originario de la reflexión trascendental; el yo que reflexiona fenomenológicamente, una vez descubierto por la reducción el yo trascendental, lo único que hace es describir la experiencia trascendental constitutiva previa a la reflexión trascendental; en la medida en que la fenomenología trascendental es una experiencia refleja, no 'constituye' su objeto, sino que desvela la actividad constitutiva del sujeto trascendental, describe la experiencia trascendental; esta descripción puede ser llamada 'reconstitución'. En este sentido se puede decir que «reducción es reconstrucción» (25).

2.4. La triple estructura de la reflexión fenomenológica trascendental

La reducción al yo trascendental se hace, consecuentemente, mediante la puesta en juego de tres niveles de

(24) Mn. B I 5/V, pág. 21. No se debe olvidar las limitaciones conceptuales que la palabra «residuo» lleva consigo; cfr. cap. V, 3.1.

(25) ELEY, L., **Trascendentale Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft,** Freiburg, i.B. 1972, pág. 81.

subjetividad, o, como también se suele decir, mediante tres yos; sin tener en cuenta esta triple estructura, la reducción es totalmente incomprensible. En toda reflexión se da un desdoblamiento del yo, pues tenemos, por una parte, el yo que reflexiona y, por otra, el yo sobre el que se reflexiona. En la reflexión fenomenológica psicológica el yo que reflexiona sobre la subjetividad distingue en la subjetividad sobre la que reflexiona el sujeto del fenómeno psicológico que se opone al mundo y el sujeto como parte del mundo; la identificación de estos dos niveles significa incurrir en una situación aporética. En la reflexión trascendental, instaurada por la reducción trascendental, se descubre que el sujeto o el yo del fenómeno psicológico es un yo o sujeto trascendental. Según esto, tenemos, en primer lugar el yo que reflexiona, el yo que hace fenomenología trascendental, el 'observador desinteresado' o, como también le llama Husserl, «el yo fenomenologizante» (26); pero toda reflexión o experiencia refleja es sobre la experiencia que yo tengo, que en la reflexión se convierte en lo dado, en la experienciado (**das Erfahrene**); ahora bien, lo experienciado de la experiencia fenomenológica trascendental no es «el hombre y la persona humana» (27), sino yo mismo como subjetividad constitutiva y, por tanto, trascendental, del fenómeno del mundo, y en ese fenómeno de mí mismo como yo mundano, como persona o como hombre (28). Esta triple estructura está

---

(26) «... das phänomenologisierende Ich», EPh. II, pág. 440, o «(das) phänomenologisch eingestellte(n) Ich», C. M., päg. 73. Todo el § 15 de C. M. es esclarecedor para este problema.

(27) EPh. II, pág. 417.

(28) Ib. El texto completo es el siguiente: «In der Epojé lebend und auf mich selbst reflektierend, **erfahre** ich; aber in transzendental reiner Erfahrüng, in der das Erfahrene nicht der Mensch und die menschliche Person ist, sondern ich selbst, der ich mein Mensch-sein und menschliche-Person-sein in Geltung gesetzt habe. Freilich kann ich nun wiederholend sagen: Ich bin vorher, vor dem transzendental erfahrenen Ich, ich, als in transzendentaler Erfahrung lebend, finde hier mich, das transzendentale Ich —innerhalb der Welt— ἐποχή.» En este texto se ven claramente los tres yos: (I), yo en actitud fenomenológica; lo experienciado en esta experiencia fenomenológica soy yo mismo (II) «ich selbst», en cuanto constituyo, «in Geltung gesetzt habe», mi ser persona humana, mi yo mundano (III).

claramente indicada en el siguiente texto de las «Conferencias de París»: «Con la redución fenomenológica se produce por lo tanto una especie de división del yo: el observador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira y se ve a la vez como el yo anteriormente entregado al mundo, se encuentra por lo tanto en sí mismo pensado **(cogitatum)** como hombre, encontrando en las **cogitationes** corespondientes (a ese **cogitatum)** la vida y el ser trascendental que constituye **(ausmachende)** el conjunto mundano» (29). Consecuentemente, carece de fundamento la desconfianza con que algunos comentaristas de Husserl han visto esta triple estructura como si no fuera originaria de Husserl (30), atribuyéndola a una interpretación exaltada del por entonces joven E. Fink, que fue el primero que la expuso con toda claridad (31).

Esta triple estructura del yo es la única que permite comprender la reducción; ésta es la instauración de la experiencia trascendental fenomenológica; pero en toda experiencia tenemos el hecho de tener una experiencia por parte de mi yo y lo dado en esa experiencia; si la experiencia es refleja, el que experimenta soy yo en cuanto me he constituido en reflexivo al volver mi atención hacia mí mismo; el objeto de la experiencia refleja es algo de mi propia vida; el objeto de la reflexión natural es una faceta de la vida del yo natural; si esta reflexión está dirigida y orientada por un interés científico de analizar lo que aparece en tal reflexión, tenemos entonces una reflexión fenomenológica psicológica. Para que la experiencia sea trascendental, lo dado en la experiencia ha de ser tras-

---

(29) P.V. Ha. I, pág. 16; cfr. el texto correspondiente en C.M., página 65, líns. 6-11; trad. cast., pág. 66.

(30) Cfr. SPIEGELBERG, H., **The phenomenological Mouvement. A historical Introduction.** La Haya, M. Nijhoff, 1960, pág. 598.

(31) El texto de E. Fink dice así: «Die drei zur Vollzugstruktur der phänomenologischen Reduktion gehörigen Iche sind also: 1. das weltbefangene Ich (Ich, der Mensch, als Geltungseinheit, samt meinem innerweltlichen Erfahrungsleben); 2. das transzendentale, Welt in stromender Universalapperzeption vorgegeben und in Geltung habende Ich; 3. der Epoché-vollziehende "Zuschauer"», o. c., pág. 122.

cendental; pero la experiencia trascendental, como toda experiencia, puede ser directa o refleja; la experiencia trascendental refleja es la experiencia fenomenológica, cuyo objeto es el yo trascendental en su vida trascendental; este yo trascendental es el descubierto por la reducción.

Esta triple estructura no aparece sólo en la reflexión fenomenológica trascendental; por el contrario, es necesaria en toda investigación que mantenga una diferencia entre un nivel trascendental y otro empírico, positivo o mundano; todo autor que hable de una fundamentación trascendental del conocimiento, sitúe la trascendentalidad en el carácter constitutivo o en la determinación lingüística o en cualquier otro aspecto, si es consecuente, deberá distinguir estos tres niveles, pues de lo contrario tendrá que reducir el propio conocimiento a una positividad, negando con ello la posibilidad misma de la fundamentación trascendental. Toda fundamentación trascendental supone, pues, distinguir un nivel empírico o positivo en el que aparece al principio el propio sujeto del conocimiento; en segundo lugar, el nivel trascendental en que se origina el mismo conocimiento, y en tercer lugar, la actitud reflexiva del filósofo que descubre ese «doble humano». Lo discutible, por tanto, no es la triple estructura, sino la base dual descubierta por la reflexión y que en el fondo no es otra cosa que la dualidad de la subjetividad de ser sujeto y objeto a la vez; si se admite un valor operativo a esta dualidad, que supone dos actitudes del sujeto ante el mundo, surge una tercera actitud, la reflexiva que convierte esa misma dualidad en tema de estudio. La ventaja del planteamiento fenomenológico es que permite clarificar las relaciones entre los tres niveles. La marcha de la reducción nos muestra que el yo trascendental descubierto por la reflexión fenomenológica es el mismo que antes vivía olvidado de su trascendentalidad; sólo en la reflexión fenomenológica que practica reducción trascendental emerge a la luz la autenticidad trascendental de ese yo mundano; la subjetividad que hace fenomenología trascendental «se conoce a sí misma respecto a su pasado, en el cual no era subjetividad trascendental fenomenologizante, pero sí sub-

jetividad trascendental» (32); la actitud natural en que vivía el yo trascendental, viéndose a sí mismo como un yo mundano, es, pues, una actitud del yo trascendental (33); «yo soy un yo único» (34); es decir, no hay tres yos, sino tres actitudes de mi único yo; yo me veo a mí mismo como hombre entre los hombres; «el hombre es una autoobjetivación de la subjetividad trascendental» (35). El yo trascendental descubierto en el hombre como su «residuo trascendental» no es, sin embargo, una parte del ser hombre; la conciencia husserliana no se compone de dos partes, una trascendental y otra empírica, como la kantiana (36), sino que toda ella es, en una actitud natural, conciencia humana, conciencia empírica en terminología kantiana, y toda ella es conciencia trascendental en la reflexión trascendental, sólo que en esta reflexión aparece la conciencia humana como una autoobjetivación de la trascendental. Pero de todo esto tendremos que ocuparnos en otro lugar, teniendo en cuenta que ahora ni siquiera sabemos qué es realmente lo trascendental.

3. LA REDUCCION DEL MUNDO AL FENOMENO TRASMENDENTAL MUNDO

Hemos dedicado los dos números anteriores a situar con la máxima exactitud posible el lugar de la reducción trascendental; sabemos ya que por ella se descubre la trascendentalidad del yo natural y que hay que convertir el fenómeno psicológico del mundo en fenómeno trascen-

---

(32) Ha. XV, pág. 75. Cfr. también EPh. II, pág. 440, líns. 28-35.

(33) La actitud natural «erweist sich als eine Einstellung des transzendentalen Ich». Mn. B I 5/XIII, pág. 4.

(34) «Ich bin doch ein einziges Ich». Mn. K III 1, tomado de G. BRAND. **Welt, Ich und Zeit,** M. Nijhoff, La Haya, 1969, pág. 44.

(35) Ha. XV, pág. 456. Sobre este problema cfr. también o. c., páginas 538 y ss.

(36) Respecto a las relaciones entre la conciencia empírica y la trascendental en Kant, cfr. J. SAN MARTIN SALA, «La teoría de yo trascendental en Kant y Husserl», en **Anales del Seminario de Metafísica,** Fac. de Fil. y Letras. Univ. Compl. Madrid, 1974, págs. 141 y ss.

dental. Ahora bien: sólo se puede constatar el carácter trascendental de la subjetividad si se consigue lo segundo; de ahí la importancia de ver en qué consiste la conversión del fenómeno psicológico en fenómeno trascendental o, lo que es lo mismo, de convertir el mundo en fenómeno trascendental; de practicar una **noematización trascendental** del mundo.

3.1. La fórmula reductiva 'ego cogito cogitatum'

Una de las fórmulas que más fortuna ha encontrado en la terminología fenomenológica es la fórmula reductiva **'ego cogito cogitatum'**; partiendo de esta fórmula se ha explicado la reducción diciendo que ésta significa **reducirse** a la descripción de la **cogitatio** y del **cogitatum** en cuanto pertenece a la **cogitatio** como su objeto intencional; pues, según indica el propio Husserl, en la fenomenología todo se mantiene «**qua** cogitatum» (37). Ahora bien, mientras no entendamos el sentido trascendental de la **cogitatio** y del **cogitatum** no hemos dado un solo paso en el ámbito de la fenomenología trascendental. Esta fórmula es una de las muchas que son aptas tanto para la fenomenología psicológica como para la fenomenología trascendental; por ello no sirve para diferenciar ambas vertientes de la fenomenología; con ella puedo describir la actitud fenomenológica, pero no la fenomenológica trascendental. Husserl nos lo indica expresamente, pues cada miembro de esa fórmula «contiene 'menciones' mundanas» (38); por lo tanto, sólo cuando sean reducidos a su contenido trascendental se puede utilizar la fórmula en la fenomenología trascendental. Admitir en razón del carácter intencional de la conciencia que el **cogitatum** pertenece esencialmente a la **cogitatio** no significa aún haber practicado la reducción trascendental y que, por lo tanto, hayamos traspasado el umbral de la fenomenología trascendental (39). La reducción trascen-

---

(37) Cfr. C. M., págs. 71, 75; trad. cast., págs. 77, 81.

(38) «Weltliche "Vormeinungen"», Mn. B I 5/XIII, pág. 16.

(39) Cfr. el apartado siguiente, n. 4, sobre la intencionalidad.

dental consistirá precisamente en el descubrimiento de la trascendentalidad del **cogitatum.**

Descubrir el sentido trascendental del **cogitatum** es descubrir la trascendentalidad de la subjetividad, es decir, del **ego cogito;** la práctica de la reducción es «reducción del mundo al fenómeno trascendental 'mundo' y con ello a su correlato: a la subjetividad trascendental» (40).

Según este texto, la conversión del mundo en fenómeno trascendental es a la vez descubrimiento de la subjetividad trascendental. En los dos números anteriores hemos visto por separado las posibilidades de comprensión, por una parte, del **ego cogito,** y, por otra, del **cogitatum.** Practicar la reducción será mostrar que sólo descubrimos la trascendentalidad de la subjetividad si convertimos el mundo en fenómeno trascendental, es decir, si captamos el sentido trascendental del **cogitatum.**

3.2. Sentido equívoco de la distinción 'representación' del mundo' y 'mundo' y su superación

En la psicología fenomenológica se descubre el **nóema** 'mundo' como la representación que yo tengo del mundo. El mundo se nos da mediante la representación del mundo; esta distinción es fundamental para comprender el sentido de una fenomenología psicológica y de la actitud fenomenológica. La actitud fenomenológica previa a la reducción trascendental siempre opera con esta distinción. Es evidente que del mundo sólo tengo una parte que depende de mis posibilidades de experiencia, de mi situación, formación, etc. La representación del mundo o el fenómeno del mundo es claro que depende de mí, pero no así el mundo mismo. El sentido fundamental de esta distinción radica en que mientras el fenómeno o representación del mundo depende de mí, el mundo en sí, el mundo en cuanto realidad, no depende de mí, sino que es independiente de mi sub-

(40) K., pág. 155; cfr. también P.A., pág. 10.

jetividad, de mi conciencia. Por eso describir el fenómeno del mundo o la representación que yo tengo del mundo no es describir el mundo real; por ello, con la actitud fenomenológica psicológica no se puede fundamentar una ciencia universal, puesto que el mundo real está **más allá** del ámbito fenoménico; el mundo real se escapa al fenómeno que de él puedo tener.

La ambigüedad fundamental de esta distinción consiste en que sólo sé de un mundo real en sí mediante mi representación del mundo; que esa distinción supone, por tanto, que yo sabría de la realidad del mundo antes de mi representación del mundo, antes de tener un fenómeno del mundo, como si mi representación del mundo fuera representación de un mundo que yo tuviera de antemano sin representación y respecto al cual el fenómeno o la representación no fuese sino una especie de determinación posterior. Ahora bien, ¿cómo puedo tener un mundo independientemente de la aparición del mundo, del fenómeno del mundo? ¿Cómo puedo saber de un mundo real sin que sepa algo de ese mundo? Y si la representación del mundo incluye todo lo que yo sé del mundo y que es relativo a mi subjetividad, la distinción entre mundo y representación del mundo significa que el mundo en sí, como algo distinto de mi representación, es algo de cuya realidad yo sé sin que sepa nada de esa realidad; pero, ¿no significa esto que por lo menos sé de su existencia como realidad? Por eso nos dice Husserl: «No tenemos un mundo existente y después conocimiento de él» (41). El ser del mundo se nos da en la representación que yo tengo del mundo; la representación que yo tengo de un objeto incluye el ser de ese objeto y el modo de ser del objeto; su ser y su ser así; mi representación del mundo incluye el 'ser' y el 'ser así' del mundo. Yo no tengo primero la existencia del mundo y luego la representación que depende de mí, sino que la existencia del mundo como la de todo lo mundano se me da en mi representación.

---

(41) EPh. II, pág. 384.

Pero esta afirmación no se puede interpretar como una postura subjetivista que nos planteara la necesidad de 'salir' de la representación al mundo real; no significa primar la representación, sino más bien todo lo contrario: **negar la primacía de la representación,** pues con ello sólo se quiere decir que no se puede hablar de mundo en sí por una parte y representación por otra. Si pienso la representación del mundo como lo que depende de mi experiencia, a esta representación no puedo oponer nada de lo cual pueda decir que no es representación, sino mundo en sí; pues, ¿cómo podría determinar el mundo en sí como algo opuesto a la representación?, ¿por ser algo, por ejemplo, que se resiste a mi cuerpo o algo que se muestra independiente de mi cuerpo o del hecho de que yo lo perciba? Mas, ¿qué significa aquí la palabra 'independiente'? Sólo puede significar que ese ser existe antes de entrar en contacto conmigo, en relación conmigo. Pero la pregunta entonces, ¿cómo sé que eso existía ya antes de que ahora entre en contacto conmigo?, y las respuestas se reducirán siempre a decir, antes o después, que también los días anteriores **podía haber comprobado su existencia;** sólo puedo decir que algo existía antes de mi experiencia efectiva de ese objeto, porque también **antes podía ser objeto de experiencia;** igualmente puedo decir que seguirá existiendo porque también después seguirá siendo **objeto de experiencia posible.**

La diferencia entre el mundo en sí y la representación del mundo no es la diferencia entre lo independiente y lo dependiente de la subjetividad, sino la dada entre una experiencia concreta y efectiva junto con su correlato y el conjunto de las otras experiencias, pasadas o posibles, que de ese objeto podía o puedo tener. La diferencia entre el mundo en sí y la representación no es diferencia entre la vista subjetiva sobre el mundo y el mundo objetivo, porque es totalmente imposible tener una vista objetiva del mundo en sí que no sea una vista subjetiva, que no sea fruto de una experiencia real o posible del mundo. Las características objetivas que según la ciencia constituyen el mundo no son menos fruto de experiencias que las diversas interpretaciones del iletrado. Si en algo se diferencian, es en

el tipo de experiencia o praxis que ha intervenido en su elaboración.

3.3. La noematización trascendental del mundo

La noematización del mundo realizada por la psicología fenomenológica es parcial; la recuperación que la psicología fenomenológica hace del fenómeno 'mundo' como un ámbito legítimo para la descripción científica no sirve para fundar una ciencia universal, porque sólo se refiere al fenómeno del mundo, pero no al mundo en sí. El **nóema** psicológico se opone al mundo real. Sólo podremos hablar de la fenomenología como una ciencia universal si superamos esta limitación típica de la actitud psicológica, lo cual se consigue mediante una conversión del mundo mismo en **nóema** trascendental, o mediante la reducción del mundo a fenómeno trascendental; entonces podremos hablar fenomenológicamente no sólo de qué significa el mundo en cuanto fenómeno, sino de «qué significa el ser real del mundo» (42). Esto se consigue «si con la consecución del yo simultáneamente he obtenido claridad respecto a que todo lo que para mí está ahí, es decir, todo el mundo en el que yo actúo y por el cual me veo determinado está ahí para mí solo como **objetividad intencional de mi experiencia»** (43). El paso del **nóema** en sentido psicológico al **nóema** en sentido trascendental consiste en ver que el **nóema** no se opone a la realidad en sí, sino que la misma realidad en sí es correlato de mi experiencia real o posible, que todo lo que es, por lo tanto, es mi correlato no sólo en cuanto es tal cosa, tal tipo de mundo, sino también en cuanto a que es.

En la fenomenología se entiende como **nóema** el conjunto de caracteres que un objeto determinado presenta en una dación concreta; con la práctica de la epojé parece que se pierde el carácter de realidad que presenta el mun-

---

(42) EPh. II, pág. 481.
(43) O. c., pág. 497.

do y lo mundano; por eso parece que con la epojé hemos desconectado de la investigación fenomenológica «los problemas de la posibilidad del conocimiento de lo real», pero, dice inmediatamente, «también lo 'real' surge como correlato de nuestra esfera...» (44), es decir, sólo por nuestra experiencia podemos saber qué es lo real y en qué se distingue de lo no real: «sólo en la dación podemos investigar qué significa lo real» (45); el sentido de la realidad, del mundo como real, depende, por lo tanto, de nuestra propia experiencia, de nuestra propia vida subjetiva; la realidad será el correlato de un tipo específico de experiencia, con lo cual el mundo en sí en cuanto realidad pertenece al **nóema,** en cuanto también el mundo real es correlato de la subjetividad.

El fenómeno del mundo o el **nóema** 'mundo' es el **cogitatum** de la **cogitatio** del **ego;** en el caso del **nóema** 'mundo', la **cogitatio** es la vida misma de la subjetividad, puesto que la dación o la experiencia del mundo se refiere tanto al contenido del mundo como a la existencia del mundo, el mundo en su totalidad se convierte en **cogitatum,** es decir, en correlato de la subjetividad o en correlato de la experiencia de la subjetividad. En la investigación fenomenológica tomar el mundo **qua cogitatum** no significa oponerlo al mundo real, sino más bien descubrir que todo el sentido del mundo real radica en ser mundo de la subjetividad, en ser correlato de la serie de experiencias de la subjetividad; **la realidad no tiene sentido de realidad, es decir, no es realidad para mí, sino en y por mi vida subjetiva.** Puesto que el **nóema** trascendental 'pertenece' a la subjetividad como el **cogitatum** a la **cogitatio,** se puede decir que «el mundo espacio-temporal entero... (es) un **mero ser intencional**..., un ser que la conciencia pone en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es algo idéntico de multiplicidades motivadas de experiencias...; por encima de eso es una pura

(44) Mn. B II 19, pág. 102.

(45) «Nur in der Gegebenheit können wir erforschen... was das "wirklich"... besagt». Mn. cit., pág. 119.

nada» (46). Por eso ya no es necesario en la fenomenología hablar del mundo puramente mentado, sino del verdadero mundo, del mundo «que es de verdad»; este mundo es «fenómeno porque es tomado sólo como el universo de unidades intencionales» (47); hablar de otro mundo no tiene sentido, pues «este fenómeno del mundo lleva en sí al mundo en verdad óntica» (48). Por todo ello repite Husserl numererosas veces que «no tenemos otro mundo existente que el mundo que nos aparece y que toma su sentido de nuestros fenómenos y opiniones» (49). Todo lo que quiera decir o saber del mundo será resultado de mis experiencias o de mis operaciones; **todo sentido del mundo surge en las operaciones de la subjetividad.** Hablar de un mundo distinto del que yo puedo tener por mi experiencia es totalmente imposible.

Con la reducción trascendental llegamos de nuevo al verdadero ser objetivo, con lo cual podemos decir que de nuevo estamos en la realidad; pues por la reducción el yo que reflexiona fenomenológicamente se ha dado cuenta de que «todo lo expresable de la actitud natural, es decir, todas sus daciones, sacan la donación del sentido en la conciencia pura de la actitud natural; entre ellos también el ser objeto, el ser «en sí» frente a la experiencia momentánea real... no menos la característica de realidad verdadera» (50). La reducción fenomenológica trascendental pone el mundo a nuestro alcance, pues al convertirlo

---

(46) Id. I, pág. 117. La palabra «Erfahrungsmannigfaltigkeiten» fue corregida en el ejemplar III por la de «Erscheinungsmannigfaltigkeiten». Cfr. o. c., pág. 474, ad 117, líns. 31-36. Con ello se da a entender con mayor claridad que el mundo es la unidad, constituida por la conciencia, de los diversos fenómenos concretos que tengo o he podido tener o que tendré. En ningún caso se debe traducir la palabra «Erscheinung» por apariencia, como se hace en la edición española. Cfr. **Ideas**, página 114.

(47) Ha. XIV, pág. 273.

(48) Ha. XV, pág. 392.

(49) EPh. II, pág. 462; cfr. también PhPs., pág. 464.

(50) EPh. II, pág. 428.

en **nóema** trascendental no pierde nada de su ser, pues su ser mismo es **nóema** o correlato de la subjetividad (51).

El problema tradicional de la teoría del conocimiento era el acceso al en sí del mundo, cuyo carácter fundamental es el ser independiente del conocimiento. En la perspectiva trascendental el en sí no se opone a la subjetividad, sino que todo su sentido es el ser resultado de una serie de experiencias u operaciones trascendentales de la subjetividad; «el ser objetivo (trascendente a la conciencia) no es un ser en sí mítico, sino un en sí cuyo sentido es puramente subjetivo» (52), por cuanto su trascendencia no es otra que la trascendencia de la totalidad de las experiencias posibles en relación a una experiencia concreta o a una serie de experiencias limitadas.

La realidad en sí como sentido que se efectúa en unas experiencias concretas «es inseparable de su constitución de sentido, es decir, él mismo es un modo de pura subjetividad» (íb.). Por ello no tiene ningún sentido una teoría que se plantee el problema de cómo pasar de la interioridad del conocimiento a la exterioridad del conocimiento, a la exterioridad en sí, pues «el mundo de la exterioridad se constituye en la interioridad trascendental» (53), lo cual significa que «la interioridad intencional es a la vez exterioridad» (54). Si las palabras «externo e interno» tienen algún sentido, sólo lo puede tener a partir de mi experiencia (55); por eso todo planteamiento tradicional del conocimiento opera sobre la base de la actitud natural radicalmente superada en la actitud trascendental.

---

(51) O. c., pág. 429.

(52) O. c., pág. 441.

(53) Ha. XV, pág. 554.

(54) O. c., pág. 556. Cfr. también K., pág. 82, y E. FINK, o. c., página 105.

(55) «Hat diese Rede von "Aussen" und "Innen", wenn sie überhaupt Sinn hat, diesen Sinn anderswoher denn aus meiner Sinnbildung und Bewährung?» P. A., págs. 10 y s.

Es evidente que todo esto resulta chocante, pues parece absurdo reducir el mundo real a fenómeno trascendental de mi conciencia, cuando todo su sentido es ser independiente de mi conciencia; a ser mero **cogitatum** de mi vida trascendental, como si el mundo fuera una pura idea o un puro pensamiento de un sujeto. Por ahora no podemos detenernos en profundizar en el sentido de estas afirmaciones que constituyen el núcleo de la fenomenología, ya que a lo largo del trabajo se irá matizando su sentido en la medida en que la marcha de la investigación nos obligue a descender a análisis concretos; baste por ahora retener con toda firmeza que no hay ningún ser ni puede haberlo que no sea correlato real o posible de una experiencia o actividad de la subjetividad y que todo su sentido proviene de esta misma experiencia o actividad de la subjetividad y que oponer el ser real al ser subjetivo intencional no es otra cosa que oponer una experiencia a otra experiencia o una experiencia a un conjunto de experiencias, con lo cual no abandonamos el ámbito de la subjetividad de esas experiencias.

3.4. La subjetividad trascendental

Una vez que hemos practicado la reducción del mundo al fenómeno trascendental «mundo», o una vez que hemos visto en qué consiste la conversión del fenómeno psicológico en fenómeno trascendental, ya podemos determinar con un poco más de precisión el significado de la trascendentalidad de la conciencia o de la subjetividad. En el texto al que nos remitimos en la cita 40 expresa Husserl con claridad que la reducción del mundo al fenómeno trascendental «mundo» significa reducción a la subjetividad trascendental «en y a partir de cuya "vida de conciencia" el mundo vigente para nosotros de una manera ingenua **(schlicht naiv)** saca y siempre ha sacado, ya antes de toda ciencia, todo su contenido y su valor de ser». Descubrir la trascendentalidad del mundo es descubrir que todo el sentido que tiene y que pueda tener, es decir, lo que es y pueda ser para nosotros, es resultado de las operaciones de la subjetividad y que, por lo tanto, la trascendentalidad

de la conciencia significa ser «lugar original **(Urstätte)** de toda dación de sentido y verificación de ser» (56). La subjetividad trascendental es, pues, «función formadora del sentido del ser» (57), pero no como si antes de su actuación operativa tuviéramos un ser sin sentido que tuviera que ser llenado de sentido, pues ese presunto ser sin sentido sería también resultado de una actividad u operación de la subjetividad.

La reducción trascendental nos lleva al lugar que puede ser considerado como el origen o dimensión original del mundo (58) y de todo lo que el mundo es para nosotros; y dado que por ella conseguimos el **nóema** trascendental que abarca absolutamente todo, la reducción es la única garantía de la universalidad de la fenomenología trascendental (59). Con la reducción llevamos o re(con)ducimos el mundo de la actitud natural, que se presenta como un ser independiente de la subjetividad, «a la vida por la cual este mundo está dado» (60), o como dice en otro lugar: «La reducción trascendental reconduce **(führt zurück)** el ser ingenuo del mundo a la subjetividad pre-dante **(vorgebende)**, que constituye el mundo como predación y como mundo experienciado y experienciable en experiencias siempre nuevas» (61). En este texto vemos con toda precisión, con palabras del propio Husserl, aquel segundo sentido de la práctica reductiva que anunciábamos desde una perspectiva estrictamente formal ya en el capítulo primero. Frente a un primer sentido de la práctica reductiva como limitación, aparece aquí un segundo concepto de reducción como re(con)dución a lo original; la reducción trascendental no limita ni prescinde de nada, sino que lleva todo al lugar trascendental, a partir de cuyas operaciones adquiere el sentido que presenta en la actitud natural.

---

(56) NW. Ha. V, pág. 139; **Ideas**, pág. 373.
(57) K., pág. 172; cfr. también K., pág. 155.
(58) Cfr. E. FINK, o. c., pág. 103.
(59) E. FINK, o. c., págs. 121 y 131.
(60) Mn. B I 5/V, pág. 21.
(61) Ha. XV, pág. 49.

Pero si en la reducción trascendental no se prescinde de nada, ¿qué sentido puede tener seguir hablando de epojé? Con la reducción trascendental se supera la actitud natural y en esa misma medida **se supera la conceptualidad de base mediante la cual se ha introducido el concepto de epojé** y, **por lo tanto, la misma epojé,** por lo menos tal como fue comprendida en un primer momento. La desconexión del mundo objetivo es abstracta (62), y por eso no se puede decir que el «mundo se ha perdido por la epojé, (pues) no es, en general, abstención respecto al ser del mundo y de todo juicio sobre él» (63). Si después de la reducción trascendental aún hay que seguir hablando de la epojé, deberemos definirla desde las nuevas posiciones adquiridas, y en lugar de significar abstención respecto al ser del mundo, la epojé será abstención de la consideración natural del mundo, para permanecer en la actitud trascendental sin olvidar la vida trascendental a partir de cuyas operaciones el mundo tiene el sentido que tiene. La nueva epojé, más que abstención respecto a una parte de la realidad, es abstención de un olvido; suspender la tesis de la actitud natural no es otra cosa que evitar olvidarse de que el mundo, nuestro mundo, es el resultado de las operaciones trascendentales del sujeto; que nuestro mundo es el resultado de las experiencias reales y posibles del sujeto, pues una vez practicada la reducción, «la objetividad concreta... es idéntica a la subjetividad concreta» (64).

4. REDUCCION E INTENCIONALIDAD

Según Husserl, una de las características principales de la conciencia fenomenológica es la intencionalidad; en definitiva, lo descubierto por la reducción no es otra cosa que la intencionalidad latente y anónima que constituye el mundo; si la conciencia no fuera intencional, la reduc-

(62) Cfr. Ha. XIV, pág. 467, nota 1.
(63) Ha. XV, pág. 366.
(64) Ha. XIV, pág. 439.

ción carecería totalmente de sentido; más aún, el presupuesto de todo lo desarrollado hasta ahora es el carácter intencional de la conciencia, pues la reducción trascendental ha sido explicada como la recuperación de lo que se perdía por la práctica de la epojé, la recuperación de la realidad; pero esto sólo es posible porque «a la esencia de la conciencia pertenece el ser conciencia de algo, a saber, conciencia de la realidad, conciencia de lo real» (65). La reducción, como muy bien señala E. Levinas, no se justifica «por la apodicticidad de la esfera inmanente, sino por el descubrimiento del juego de la intencionalidad, por la renuncia al objeto fijo, simple resultado y disimulación de aquel juego» (66).

Sin embargo, la situación recién descrita no deja de tener cierta ambigüedad, pues hablar de intencionalidad no es necesariamente hablar de reducción; de hecho la intencionalidad como carácter definitorio de lo psíquico fue descubierta por Brentano; sin embargo, dice Husserl que el descubrimiento de Brentano **«no cambia nada esencial»** (67). Por otro lado hay que tener en cuenta el amplio uso que de este concepto, tanto desde una perspectiva moral como gnoseológica, hicieron los filósofos de la Edad Media (68), de quienes indudablemente lo tomó Brentano. De ahí la necesidad de investigar la relación entre reducción e intencionalidad, teniendo en cuenta la importancia que la claridad de este punto tiene en orden a comprender el desarrollo histórico e interno de la fenomenología de Husserl.

---

(65) Mn. B II 19, pág. 75.

(66) LEVINAS, E., «La ruine de la representation», en **Edmund Husserl, 1859-1959,** M. Nijhoff, La Haya, 1959, pág. 83. No estará de más aludir en este contexto a la superación que todo esto implica del concepto tradicional de conciencia. Cfr. LANDGREBE, **El camino de la fenomenología,** págs. 23 y 38.

(67) F.T.L., pág. 231. Subrayado en el texto de Husserl. Cfr. también LANDGREBE, o. c., pág. 17.

(68) Cfr. RABADE ROMEO, S., **Estructura del conocer humano,** Gregorio del Toro, 1966, Madrid, págs. 52 y ss.

4.1. Reducción e intencionalidad en el proceso de la fenomenología

Es evidente que la reducción sólo puede ser desarrollada teniendo en cuenta el carácter intencional de la conciencia o de la subjetividad; por eso, como dice Szilasi, la condición de posibilidad de la fenomenología radica en la intencionalidad (69). Pero también es indudable que sólo por la reducción se descubre el verdadero carácter trascendental de la intencionalidad; precisamente en la reducción se trata, antes de nada, de tomar en serio el carácter intencional de la conciencia y llevarlo a sus últimas consecuencias: «Hay que situar en el punto crucial de las consideraciones el hecho de que la conciencia es en sí misma conciencia de algo» (70); toda consideración fenomenológica debe partir de este hecho; la intencionalidad es un **apriori** de la conciencia; la conciencia sólo se da o se auto-percibe como intencional; toda conciencia es conciencia-de; éste es el principio básico de la psicología de Brentano.

Sin embargo, ya hemos dicho que no era esto lo efectivamente importante. El gran descubrimiento de Husserl, que habitualmente pasa desapercibido, consistió en añadir otro principio fundamental analíticamente complementario del primero; si toda conciencia es conciencia-de un objeto, **todo objeto que se dé a una conciencia es objeto-de una conciencia-de;** lo cual significa que, así como no hay conciencia cerrada que se autoposea sin referirse a un objeto que no sea ella misma, no hay objetos cerrados y fijos al margen de la subjetividad intencional; todo objeto es también y correlativamente objeto intencional. Por eso el **apriori** descubierto por Husserl no es el de la intencionalidad brentaniana más o menos modificada y matizada, sino lo que Husserl llama EL APRIORI DE CORRELACION

---

(69) SZILASI, W., **Einführung in die Phänomenologie Ed. Husserls,** Tübingen, 1959, pág. 25. Traducción española: **Introducción a la fenomenología de Husserl,** Ed. Amorrortu, Buenos Aires.

(70) Mn. B II 19, pág. 69; también, págs. 74 y s.

INTENCIONAL UNIVERSAL. Husserl no superó a Brentano por admitir la intencionalidad de la conciencia, sino por descubrir el carácter de correlación que esta intencionalidad tenía.

Pero precisamente en este lugar comienzan las dificultades respecto a la relación entre la intencionalidad y la reducción. El **apriori** de correlación intencional constituye el elemento decisivo de la reducción trascendental; sin embargo, sabemos que en Husserl no coinciden los descubrimientos de ambos conceptos, lo cual significa que se puede descubrir el **apriori** de correlación sin estar por ello en el nivel de la fenomenología trascendental. En una importante y esclarecedera nota autorreflexiva y autoexplicativa de Husserl se nos dice: «La primera irrupción de esta **Apriori** de la correlación universal del objeto de la experiencia y de los modos de dación (mientras la elaboración de mis **Investigaciones lógicas** aproximadamente el año 1898) me sacudió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida ha estado dominado por la tarea de una elaboración sistemáática de este **Apriori** de correlación» (71). Es indudable que el descubrimiento de la correlación intencional es una de las etapas más importantes de la fenomenología de Husserl, pero todavía está lejos de ser el descubrimiento de la reducción trascendental; el propio Husserl lo confiesa; sólo «la introducción de la subjetividad humana en la problemática de la correlación (lleva) a un cambio del sentido de toda la problemática y, por fin, a la reducción a la subjetividad absoluta trascendental». La inclusión de la subjetividad en la problemática de la correlación significa que la subjetividad humana como objeto en el mundo pertenece al «objeto de experiencia», y que, por lo tanto, ha de tener también sus modos subjetivos da dación, es decir, que la subjetividad humana como objeto en el mundo ha de ser objeto de una conciencia, que ya no puede ser la mundana, puesto que ésta es objeto en el mundo; la aplicación del **apriori** de correlación a la subjetividad significa distinguir en ella la

(71) K., pág. 169, nota.

subjetividad como objeto en el mundo y la subjetividad de ese objeto en el mundo, la subjetividad trascendental.

Por otro lado, sabemos que el descubrimiento de la reducción como concepto básico del método fenomenológico no toma cuerpo hasta unos años después de la publicación de las **Investigaciones lógicas,** y aun entonces formulada en un contexto cartesiano, que será superado en un lento proceso en el que se irán ajustando los diversos elementos del método fenomenológico. En todo caso, según el propio Husserl, la elaboración de las notas llamadas **Seefelder Blätter** del verano de 1905 se lleva a cabo utilizando la reducción fenomenológica (72). Desde el descubrimiento del **apriori** de correlación intencional habían pasado siete años.

El descubrimiento del **apriori** de correlación obligaba a enfrentarse con el problema del idealismo fenomenológico, por lo menos potencialmente, pues si todo lo conocido pasa a depender del cognoscente y no puede saber de ninguna realidad no conocida, la realidad de lo conocido depende de mi propia realidad. Sin embargo, cualquier consecuencia que se intentara sacar del **apriori** de correlación sin haber practicado de reducción trascendental, se enfrentaría siempre con la imposibilidad de referir la realidad a otra realidad, a la realidad objetiva humana, pues caería en el absurdo de que el hombre, que es parte del mundo, «creara» el mundo, con lo cual se incurriría en el psicologismo o en el idealismo psicologista; la única sali-

---

(72) En la hoja que envuelve los manuscritos de Seefeld de 1905 ha escrito Husserl: «Historische Note: In Seefelder Blätter —1905— finde ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der "phänomenologischen Reduktion".» Cfr. Ha. X, pág. 236, nota 1. La concepción de la reducción en esos manuscritos se puede sacar, sobre todo, de la página 238 de la obra citada, líneas 7 a 21, aunque ya en las páginas anteriores correspondientes a 1904 o primeros meses de 1905 se tiene ya una clara idea de la reducción, pues se dice: «Das erste bei einer phänomenologischen Analyse der Zeiterlebnisse ist der vollige Ausschluss aller Suppositionen in betreff einer objektiven Zeit.» O. c., página 187. Como fácilmente se observará, la reducción que subyace a esas líneas es la que después será la psicológica-fenomenológica.

da sería recurrir a algún principio dogmático, como hizo Descartes apelando al **Deus veracissimus**, recurso que es, en todo caso, precrítico. Por todo ello el planteamiento del **apriori** de correlación antes de practicar la reducción trascendental es pretrascendental.

Husserl tiene plena conciencia de que hay dos tratamientos de la problemática de la correlación, uno psicológico fenomenológico y otro trascendental, para el cual se requiere una radicalización (73) de la problemática situación en que se encuentra la subjetividad en la consideración psicológica. Esta radicalización proviene de que la aparente «evidencia de la correlación en seguida se problematiza convirtiéndose en un enorme problema» (74). Sólo entonces es este descubrimiento fecundo para la filosofía, para lo cual se requiere ponerse en el verdadero camino, sin sacar conclusiones excesivamente precipitadas como hicieron los idealismos clásicos (75), por lo que terminaron cayendo, según Husserl, en especulaciones sin fondo (76). Sólo podremos asegurarnos del «enorme alcance» de ese descubrimiento (77), si hallamos el campo donde se enraiza la problemática de la correlación (78), y que no es otro que la subjetividad trascendental, cuyo descubrimiento supone captar el sentido trascendental del mundo como correlato intencional de la subjetividad.

4.2. La reducción desde la problemática de la intencionalidad

Una vez que hemos visto la diferencia entre el descubrimiento del **apriori** de correlación intencional y la reducción, conviene ahora comparar cada etapa de la fenome-

(73) Ha. XV, Einleitung, pág. III, nota 2, y EPh. II, pág. 418.
(74) Mn. B I 5/V, pág. 17.
(75) Cfr. K., pág. 272.
(76) P. A., pág. 8.
(77) P. A., pág. 12.
(78) K., pág. 178.

nología con su correspondiente concepto de intencionalidad. En la fenomenología de Husserl intencionalidad siempre es **apriori** de correlación intencional. Cada fase de la fenomenología representa un desvelamiento del **apriori** de correlación o de la intencionalidad. Hasta ahora hemos mencionado dos fases fundamentales de la fenomenología, correspondientes a dos actitudes fenomenológicas, la fenomenológica psicológica y la fenomenológica trascendental. A cada etapa corresponde una concepción diversa de la intencionalidad. Vamos a tratar de exponer el concepto de intencionalidad con que opera cada nivel.

4.2.1. La intencionalidad receptiva de la actitud psicológica

Desde una perspectiva psicológica el fenomenólogo trata de describir la dación del mundo objetivo, la dación de un mundo que previamente ha sido admitido como independiente de la conciencia intencional y, por lo tanto, existente fuera de toda relación intencional. La intencionalidad psicológica es una conciencia-de, que surge por efecto de una afección de tipo causal del mundo sobre la conciencia. En la psicología se constata, por un lado, «que el mundo recibe el sentido y valor que para mí tiene como "representación", en los modos de conciencia, pero (por otro lado) que, a pesar de ello, tengo de antemano el mundo existente, el mundo en sí» (79). La interpretación de la intencionalidad en la psicología opera siempre con la imagen de un mundo previo e independiente que produce mi representación del mundo; yo conozco del mundo sólo lo dado en mi representación, aunque disponemos de las ciencias para superar la limitación que proviene del carácter subjetivo propio de la representación; pues el mundo subjetivo, es decir, mi representación del mundo, «nunca es el mundo en su verdadera realidad (la que existe en sí), sino sólo su "representación"» (80).

---

(79) Mn. B I 14/IV, pág. 3.
(80) Mn. citado, pág. 12.

El problema de la psicología fenomenológica es que no supera la actitud natural, al separar y oponer el mundo en sí y la representación del mundo. La conciencia es un ser en el que pueden surgir representaciones de la realidad; la conciencia es el lugar de las representaciones subjetivas de la realidad, como el **ánima** de los medievales era el **locus** del **verbum mentis,** que, por una presuposición causal-realista, era necesariamente adecuado a la realidad constituida de antemano. La intencionalidad psicológica es vista como la producción de una representación que se caracteriza por llegar hasta seres independientes de ella; la conciencia se abre a un mundo independiente de ella, aunque en esta apertura nos encontramos con la representación mediadora. También aquí nos encontramos con el presupuesto de una actuación causal-realista previa, pues la única forma de explicar el conocimiento es suponer que una realidad independiente aceptada de antemano actúa «causalmente» en el sujeto, de modo que la conciencia dotada de un poder intencional llega a conocer la realidad mediante la representación que se ha formado en la conciencia al contacto causal con la realidad; la conciencia termina llevando en su seno el ser, pero de modo meramente intencional, «al cual habría que oponer el modo real» (81); el mundo real está fuera de la relación intencional, es previo a ella y por eso ha de ser tomado como lo que es, un ser en sí independiente de la subjetividad. Esto es admitir la correlación intencional, pero olvidarla antes de tomarla en serio; por eso, la intencionalidad de Brentano no cambió nada esencial en el conjunto de las teorías del conocimiento. En el concepto de **intencionalidad receptiva** tenemos, pues, la conciencia intencional junto con su representación, por un lado, y por otro, el ser real independiente de la conciencia, al cual se llega mediante la representación; la ciencia matizaría esta última afirmación diciendo que por la representación sólo llegamos a la existencia del mundo o de las cosas, pero no a su íntima constitución, la cual sólo nos es asequible por la aplicación de la metodología científica.

---

(81) Mn. B I 5/IX, pág. 10.

El problema de este tipo de intencionalidad es que se ve obligado a explicar el funcionamiento de la misma conciencia admitiendo elementos no intencionales, con lo cual tenemos que no toda conciencia es conciencia-de; en la Filosofía escolástica los elementos no intencionales son las **especies** impresas anteriores al **verbum mentis;** en la psicología, la serie de cadenas causales de la relación del mundo exterior con el sujeto y el mismo mundo real independiente, por definición, de la misma conciencia intencional. Ahora bien, si se admite que toda conciencia es conciencia-de, ¿cómo podemos hablar de un mundo sino desde la intencionalidad? El carácter intencional de la conciencia obliga a llevar la correlación universal a todo ámbito dado a la conciencia. El origen de la situación aporética radica precisamente en la inconsecuencia de la intencionalidad receptiva típica de la psicología, aun de la psicología elaborada fenomenológicamente, dado que también ésta se basa en la conceptualidad típica de la actitud natural.

4.2.2. Intencionalidad receptiva y situación aporética

La situación aporética, de la que hemos tratado en el capítulo V.1, se debe a que el sujeto que nos da un mundo objetivo trascendente se incluye a sí mismo en esa trascendencia objetiva, al ser él mismo parte del mundo. Esta situación se clarifica considerándola desde el concepto de intencionalidad típico de la psicología, que, de acuerdo con lo anterior, se basa en la oposición entre un mundo en sí no intencional y la conciencia intencional. El conocimiento surge por la actuación del mundo en la conciencia; la actuación concreta, conocida en parte por la metodología científica, es desconocida precisamente en el punto fundamental, a saber, el momento preciso de conversión de la cadena causal fisiológica en conciencia intencional. En este esquema tenemos una realidad externa objetiva, a la cual pertenece también el sujeto como realidad fisiológica; como cosas de una misma realidad están comunicadas entre sí por la causalidad universal que conecta o puede conectar todos los seres de un mismo espacio y tiempo;

el mundo externo y el sujeto son dos cosas, Descartes diría dos sustancias, que pueden interactuar; una de ellas, el llamado sujeto, está dotado de un aparato sumamente sensible capaz de recoger influjos de ese mundo externo, influjos que en un momento dado, todavía desconocido, se convierten, sin que sepamos cómo, en informaciones y conocimientos del mundo, de ese mismo mundo en el que está el sujeto. Con todas las variantes que se quiera, y aun teniendo en cuenta diversas aportaciones de valor fenomenológico, este esquema es básico a casi todas las teorías del conocimiento, desde la tomista hasta la leninista, pasando por la kantiana.

En este esquema la relación de la conciencia al mundo es intencional, pero no así la relación del mundo a la conciencia, que aparece como una relación previa de tipo causal; la puesta en marcha de la intencionalidad se debe a elementos no intencionales, a la excitación mecánica fisiológica proveniente del mundo externo. Ahora bien, este mundo externo es el que se nos da por la relación intencional; entonces, si bien toda realidad se me da por la relación intencional, la propia intencionalidad se ve a sí misma como un objeto en el mundo no intencional, y ella misma, como compuesta por elementos previos no intencionales; por eso mismo, en cuanto es intencionalidad receptiva en el sentido expuesto, no es intencionalidad; y si la conciencia es intencional, en cuanto conciencia receptivo-pasiva tampoco es intencional, es decir, no es conciencia; así, el sujeto se ve como no-sujeto, es decir, como objeto. Esta situación es la que lleva a la paradoja de la subjetividad, ya que, definida ésta como conciencia, es toda ella intencional, mientras que definida como objeto no es intencional. Todo el problema proviene en último término de no tomar en serio el **apriori** de correlación intencional, al aceptar de una parte la intencionalidad de la conciencia y de otra postular elementos para los cuales no hay **apriori** de correlación. El problema de la pertenencia de la subjetividad al mundo es el problema de un sujeto-objeto, problema del que psicología no puede salir sin caer o

en la negación del sujeto o en el psicologismo trascendental (82).

Pero a la psicología fenomenológica, como tampoco a la psicología positiva, no le importan los problemas filosóficos que su interpretación plantea. Sólo cuando trata de llevar su reflexión a un nivel filosófico puede caer en la situación aporética o en falsas soluciones; en realidad, el único interés de la fenomenología psicológica es describir la intencionalidad que está a la base del **nóema** psicológico, sólo le interesa estudiar la intencionalidad «pura», es decir, la intencionalidad en cuanto tal, prescindiendo, por tanto, de todo elemento no intencional, para lo cual practica la epojé fenomenológica-psicológica. Es cierto que, al no practicar reducción trascendental, no puede menos de asentarse en un terreno resbaladizo y virtualmente aporético, que sólo puede no ser visto porque la psicología se desinteresa de la **responsabilidad absoluta** respecto a sus propios presupuestos. La intencionalidad psicológica siempre está tematizada en el horizonte de lo no psíquico; mas, si su objeto es lo psíquico, su misión es captar sólo lo psíquico, para lo cual tiene que practicar epojé de todo lo no psíquico; puesto que lo psíquico es intencional, debe excluir todo lo no intencional.

Intencionalidad significa ser-para-fuera, ex-sistencia, en el más estricto sentido de la palabra; intencional es lo que no se queda en sí mismo, sino que va hacia lo otro, se hace lo otro, pero sin ser lo otro (83); eso significa que el tér-

---

(82) Toda esta explicación no tiene como objetivo negar los resultados de la ciencia, sino más bien hacer ver la ingenuidad epistemológica con que opera, dado que sus propios descubrimientos son resultado del mismo conocimiento; por otro lado, el carácter chocante y antinatural de esta exposición, como el de tantas afirmaciones de Husserl, lo único que implicaría sería la exigencia de realizar una epistemología fenomenológica que descubra la relación entre la experiencia inmediata y los descubrimientos que, partiendo y presuponiendo la experiencia inmediata, se autodefinen como condiciones previas de ésta.

(83) Cfr. DE WAELHENS, A., «L'Idée d'intentionalité», en **Husserl et la pensée moderne**, pág. 119.

mino de la relación intencional es parte constitutiva de la relación intencional y que sin el término no se puede ni entender ni describir la intencionalidad; pero, ¿se puede describir el término al margen de la intencionalidad, como si entrar en relación intencional fuera algo externo y posterior a la existencia del término? Si describir la intencionalidad es describir a partir del término, es que la descripción del término es descripción de una parte de la intencionalidad, con lo cual estamos diciendo que no se puede describir el término al margen de la intencionalidad. Admitir la intencionalidad como relación sujeto-objeto por un lado y admitir después un objeto independiente de la relación intencional es contradictorio. Estudiar la intencionalidad significa situarse necesariamente en la relación (84), teniendo en cuenta que toda relación lo es, por lo menos, de dos términos; mas en este tipo de relación ninguno de los miembros de la relación puede ser considerado independientemente de ella; no se puede considerar un objeto deseado sin el deseo, ni un deseo sin objeto deseado; por eso nunca puede un término de esta relación ser explicación de la relación, puesto que sólo a partir de ella es inteligible (85).

4.2.3. Intencionalidad en sentido trascendental

Si nos situamos en la perspectiva intencional, sólo podemos llegar a términos intencionales, a términos que no pueden existir fuera de la relación intencional. En la fenomenología psicológica se prescinde del mundo real porque, por definición, no es intencional; para la psicología el mundo real está fuera de toda relación intencional; el término de la intencionalidad fenomenológica-psicológica no es el mundo real, sino la representación del mundo, o, si

(84) Cfr. VAN BREDA, H. L., «La réduction phénomenologique», en **Cahier de Royamont**, pág. 307; FINK, E., «L'analyse intentional et le problème de la pensée speculative», en **Problèmes actuels de la Phénomenologie**, París, 1952, pág. 76.

(85) Esto nos lleva a la consecuencia de que no se puede separar subjetividad y mundo; de modo que la subjetividad no es sino la experiencia de un mundo. Cfr. G. BRAND, o. c., págs. 18 y s.

se quiere, el mundo en cuanto representado. Ahora bien, si se habla de representación «del» mundo, es que la representación no es un término cerrado, y, por tanto, no es el verdadero **término;** la representación «del» mundo no se detiene «en» la representación, sino que todo su sentido como representación-de es llegar al mundo; con lo cual el término verdadero de la intencionalidad no es la representación, sino el mundo. La consideración de la representación sólo es un paso provisional. Lo dado en la relación intencional es el mundo y por lo tanto pertenece a la relación intencional; la única diferencia entre el mundo y la representación del mundo está en que aquél consiste **en el conjunto de representaciones reales** y **posibles,** mientras que la representación sólo es **una** representación del mundo; ésta sólo puede ser representación del mundo si se refiere a todas las otras posibles representaciones que del mundo podemos tener, es decir, si se trasciende por implicación de otras muchas posibles experiencias del mundo.

Hablar de un mundo independiente de la representación o del conjunto de las representaciones significaría hablar de un mundo dado en la intencionalidad, pero dado precisamente como no dable intencionalmente, como algo totalmente imposible de ser accesible a la experiencia. Por eso, desde una perspectiva trascendental, el mundo no es ajeno a la subjetividad intencional; es, por el contrario, el término necesario de la relación intencional. Más allá del mundo como término de la relación intencional es absurdo buscar, y en todo caso supondría una recaída en el dogmatismo o en la metafísica, al admitir una realidad que no fuera resultado de experiencias reales o posibles.

El mundo es **nóema** trascendental de la subjetividad intencional; la subjetividad trascendental lleva en sí misma el ser del mundo, no un mero ser intencional al cual se opondría el ser real, sino al mismo ser real, pues «el ser real es un modo de ser intencional que tiene su verdad en la subjetividad intencional» (86). Por eso, descu-

(86) Mn. B I 5/IX, pág. 10.

brir el verdadero sentido de la relación intencional es practicar la reducción trascendental, lo cual sólo se efectúa si se cae en la cuenta del verdadero alcance del **apriori** de correlación intencional, es decir, si se descubre la relatividad de todo ser a la conciencia o a la subjetividad donde adquiere sentido de ser. La intencionalidad no es una realidad objetiva, pues en ese caso tendría que ser término de una nueva intencionalidad; el hombre en el mundo o en el tiempo como una realidad objetiva ha de tener su propia aclaración intencional. Seguir el movimiento de la intencionalidad es practicar la reducción trascendental. Por eso, como acertadamente dice Broekman, «ninguna discusión sobre el concepto de intencionalidad puede ser gnoseológicamente neutral» (87), es decir, que la discusión sobre la intencionalidad, llevada hasta sus últimas consecuencias, obliga a relativizar todo ser a la concencia intencional, obliga, por lo tanto, a superar la división entre el mundo real y la representación del mundo, o incluso a superar la distinción tantas veces mencionada por Husserl en obras introductorias, entre ser real, del que se prescinde por la epojé, y ser intencional (88).

Así toma pleno sentido la frase **ego cogito cogitatum**; sólo que el **cogitatum** ya no es opuesto a lo real; el mundo pertenece esencialmente a la relación intencional; mundo y conciencia se pertenecen; objeto y sujeto están inseparablemente unidos en una unión original y originante, pues sólo a partir de esa unión se puede hablar de objeto y de sujeto. Con el descubrimiento de la intencionalidad no receptiva, sino activa, o en palabras de Husserl, **fungierende**, o constitutiva, hemos vuelto al contacto primero y original donde ya no tiene sentido hablar de dos realidades que después se ponen en contacto, «como si la naturaleza existiera sensiblemente y entrara en contacto con el "conocimiento" de modo casual, y a su vez éste no fuera sino una aprehensión de lo que está fuera de él o algo

(87) BROKMAN, J. M., **Phänomenologie und Egologie. Faktische und transzendentale Ego bei E. Husserl**, La Haya, 1963, pág. 50.

(88) Cfr. C. M., § 18. Más adelante trataremos de los problemas y razones de este planteamiento de Husserl.

así como una copia en el espíritu» (89). El mundo sólo existe para nosotros y sólo existe como lo que existe en y por la experiencia que de él tenemos; en esta experiencia adquiere todo el sentido que tiene o pueda tener, con lo cual hemos practicado la reducción trascendental, es decir, hemos reducido mi subjetividad mundana a mi subjetividad trascendental, y el mundo, a fenómeno trascendental de esta subjetividad.

No podemos exponer toda la complejidad del problema de la intencionalidad; son muchos los estudios que hay sobre ella, y es tema obligado en toda exposición de la obra de Husserl. Lo único que aquí nos interesaba era exponer la relación entre intencionalidad, **apriori** de correlación y reducción, insistiendo en que el concepto trascendental de intencionalidad supera tanto al de conciencia-de como al de implicación; la intencionalidad fenomenológica es ante todo intencionalidad constitutiva formadora de sentido, **sinnbildende** o **fungierende Intentionalität** (90); la relación entre esta noción de intencionalidad y la implicativa, propia de la psicología fenomenológica, la veremos en el próximo capítulo. La reducción trascendental no es otra cosa sino el descubrimiento de esta intencionalidad constitutiva.

---

(89) Mn. B I 14/1, págs. 7 y s.

(90) Cfr. Ha. XIV, pág. 409, y también E. FINK, «Das Problem der Phänomenologie», en **Studien zur Phänomenologie**, pág. 219.

CAPITULO VII

Constitución e idealismo trascendental

"Todo lo conocido se remite a un aprender a conocer original."

Cartesianische Meditationen, 113.

"La praxis precede siempre y en todas partes a la Teoría."

Zur Phänamenologie der Intersubjetivität, II, 61, nota 1.

Hemos visto en qué consiste la práctica de la reducción; sin embargo, la lectura de los desarrollos precedentes ha debido provocar en el lector una profunda insatisfacción en torno a una serie de temas que, lejos de clarificarse, han quedado rodeados de una preocoupante oscuridad. El sentimiento de no haber entendido puntos claves o de leer unas palabras sin verdadero contenido suele ser frecuente entre los lectores de la fenomenología; la aparente coherencia lógica de los desarrollos husserlianos no parece capaz de despejar un considerable número de dudas e interrogantes, que de hecho afectan al núcleo teórico de la obra de Husserl.

En este capítulo dedicado al concepto de constitución procuraremos, en la medida de lo posible, clarificar algunos aspectos decisivos, siquiera para evitar la utilización de fórmulas huecas en las que no sepamos qué es lo que realmente se dice. En todo caso, considero que este capítulo supone un importante avance en la interpretación de la obra de Husserl, dado que los puntos que en él se tocan se refieren a aspectos medulares tanto de la teoría como de la práctica fenomenológica. Es evidente que en estas páginas no podemos tratar los muchos problemas que en ellas se van a insinuar; sólo vamos a exponer cómo entiende Husserl, en nuestra opinión, las consecuencias de la reducción y los problemas que su comprensión lleva consigo. Por otro lado, es necesario advertir que una correcta comprensión de la reducción sólo será posible cuando hayamos estudiado la cuestión de la intersubjetividad, fundamentalmente por dos razones: la primera, porque en esa cuestión es donde más plásticamente se comprende la ruptura que hemos anunciado entre la teoría y la práctica fenomenológica, y que en este y en el próximo capítulo trataremos de mostrar. Pero, en segundo lugar, porque el sentido que, según hemos expuesto, tiene la reducción, conseguir la subjetividad trascendental y el mundo como correlato de esa subjetividad, sólo encuentra pleno cumplimiento si esa subjetividad es intersubjetiva y el mundo correlato de esa intersubjetividad, tal como dice el propio

Husserl en el texto citado en la cabecera del capítulo anterior. Pero estos problemas necesariamente tienen que ser objeto de otro lugar. Aquí debemos esforzarnos por comprender el sentido de la subjetividad **constituyente**, que en todo caso se descubre en la reducción, partiendo de la idea de que, sin comprender este aspecto, el concepto de reducción es una fuente de dificultades.

Los aspectos fundamentales que en este nivel deben ser considerados son, en primer lugar, la relación entre el objeto intencional y el real (VII.1), como punto de partida para tratar de resolver el problema fundamental con el que nos tenemos que enfrentar. En el segundo apartado (VII.2) trataremos de exponer los dos conceptos husserlianos de constitución, en base a los cuales podremos clarificar el sentido de la práctica fenomenológica, es decir, el sentido del análisis fenomenológico, tanto en su vertiente estática como en su vertiente genética. El tercer apartado lo dedicaremos a discutir con cierto detenimiento la debatida cuestión del idealismo trascendental, mostrando, en todo caso, la peculiaridad que tal idealismo muestra en la obra de Husserl y, por lo tanto, el giro que en la fenomenología presentan los conceptos de la filosofía tradicional moderna.

1. OBJETO REAL Y OBJETO INTENCIONAL

El primer punto en el que la reducción parece llegar a conclusiones problemáticas es el que se refiere a la relación entre el objeto intencional, **nóema** o correlato de la subjetividad y la realidad en sí; la relación entre el objeto intencional constituido en la subjetividad y la realidad efectiva material y concreta. En el capítulo anterior hemos visto la diferencia entre la intencionalidad psicológica y la trascendental; mientras aquélla constituye una representación del mundo o del objeto situado frente al objeto real, para la intencionalidad trascendental el mismo objeto real es intencional; el mundo es el correlato dado en la serie de experiencias.

Ya en las **Investigaciones lógicas** había llegado Husserl a esta conclusión; en el apéndice a los §§ 11 y 20 de la V Investigación nos dice tajantemente que es un sinsentido distinguir entre el objeto intencional y el real: «El objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y, dado el caso, que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos» (1). En cierto sentido, esta afirmación supone uno de los logros fundamentales de la reducción trascendental. Pero ya sabemos que la reducción trascendental es posterior a la primera edición de las **Investigaciones lógicas.** Después, la elaboración de la epojé y de la fenomenología psicológica llevará a distinguir con toda claridad el **nóema** y el objeto real, permaneciendo esta postura a través de toda la obra de Husserl; para Husserl es evidente que el árbol percibido en cuanto percibido no es el árbol real (2), del cual se prescinde por la epojé. Husserl se refiere en este contexto a la distinción escolástica entre el objeto mental o intencional y el objeto real, aunque se vea obligado a rechazar toda interpretación que vea en el objeto intencional una imagen de la realidad; precisamente la imposibilidad de considerar el objeto intencional como una imagen del objeto real llevará a la reducción trascendental, superando con ello el primer planteamiento de la epojé y volviendo a la tesis de que el objeto intencional es el objeto real; pero esta última identificación sólo se hará mediante una aparente identificación entre el ser y el sentido de ser. Por eso la palabra 'sentido' es una de las más importantes de la fenomenología y no de las más fáciles de entender, sobre todo, cuando entra como término fundamental en la comprensión tanto de la reducción como de la constitución.

Vamos a comentar un texto en el que se ratifican en cierto sentido las afirmaciones de las **Investigaciones ló-**

---

(1) L. U. II/I, pág. 425. Trad. española, I. L. II, Madrid, 1967, página 227. Este importante texto proviene ya de la primera edición. Cfr. HUSSERL, **Fünfte logische Untersuchung,** editada, según el texto de la primera edición de 1901, por E. Ströker. Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1975, pág. 79.

(2) Cfr. Id. I, pág. 222; **Ideas,** pág. 26; PhPs., Ha. IX, pág. 184; K., pág. 245.

gicas, pero aportando nuevas precisiones en torno al tema de este número. «Toda percepción, dice Husserl, señala más allá de sí misma, pero esto sólo significa que a su esencia pertenece el ser en sí misma mención existencial de un pretendido exterior **(Daseinsmeinung von vermeintem Ausseren)»** (3). «En la percepción, sigue Husserl, tenemos una certeza de la posesión del objeto mismo, pero no deja de ser una pretensión, una mención que mantiene la pregunta abierta 'de si el sentido mentado es correcto, es decir, si el ente pretendidamente dado existe en verdad y cómo existe'» (íb.). En la verificación puedo comprobar la corrección de la percepción: «El objeto verdadero es entonces idénticamente el mismo que el anteriormente intencional» (íb.).

En este texto parece insinuarse una diferencia entre el objeto intencional y el objeto verdadero; pero toda la diferencia radica en la forma de darse; un objeto puede ser sólo mentado, pretendido o asumido como tal sin que esté realmente dado; entonces podemos hablar de un objeto meramente intencional; pero esta pretensión puede ser verificada; el objeto, antes sólo intencional, ahora se da a sí mismo; lo antes sólo mentado es ahora dado intuitivamente, en persona. Ahora bien, el intetrés de Husserl en estos textos no es otro que el de refutar toda suposición (substrucción) de una realidad más allá de la experiencia: «Un en sí y un exterior mítico totalmente trascendente a la conciencia o principalmente inaccesible al yo-conciencia» (4). Todo esto coincide en gran parte con los resultados de la reducción, por cuanto un aspecto clave de ésta es la conclusión de que el mundo es el correlato de la experiencia real o posible.

Mas entender la relación entre el objeto intencional y el real sólo desde esta perspectiva sería falsificar la compleja problemática de la teoría husserliana (5). Según este

(3) PhPs., Ha. IX, pág. 430.

(4) O. c., pág. 431.

(5) E. LEVINAS dice con gran precisión: «Si l'intentionalité signifiait uniquement que la conscience "s'éclate" vers l'objet et que nous sommes inmediatement auprês des choses, il n'y aurait jamais eu de phénomenologie», «La ruine de la representation», pág. 75.

primer enfoque, la diferencia entre el objeto intencional y el real se reduce a la diferencia entre lo sólo mentado y lo dado; lo mentado sería producto del sujeto, mientras que lo dado que lo verifica, y que en esa misma medida coincide con lo mentado, no dependería del sujeto. La reducción, sin embargo, nos enseña que todo ser es ser consciente; que todo ser depende de la subjetividad; que, por tanto, el objeto verdadero no depende menos de la conciencia que el objeto meramente intencional. De hecho, el proceso reductivo empezó con la tematización del objeto meramente intencional o fenoménico para convertir después toda la realidad en fenómeno trascendental dependiente de la subjetividad.

Pero, ¿en qué medida el mundo o la realidad objetiva depende de la subjetividad trascendental? ¿Qué significa aquí la palabra dependencia? No es difícil establecer algunos tipos de dependencia; así, por ejemplo, el objeto imaginado depende del acto imaginativo, sin el cual no habría ningún tipo de objetos de la imaginación; lo que una realidad 'significa' también depende del sujeto que capta esa realidad significativa; una nube negra de verano sólo 'significa' la tormenta para un sujeto que al ver la nube sea capaz de pensar la tormenta anunciada en ella. También la existencia de un cuadro o de una obra de arte en general o de cualquier producto humano depende de las actividades materiales concretas del sujeto, así como la evocación del pasado y del futuro depende de la subjetividad que los evoca. ¿En qué sentido se puede decir que el mundo presente, aun definido como correlato de la experiencia, depende de la subjetividad trascendental?

Hemos visto que el objeto intencional llevado a verificación coincide con el objeto real; la conciencia no sólo se relaciona con objetos meramente intencionales, sino fundamentalmente con objetos reales (6); los objetos de la

---

(6) No entramos aquí a discutir la función del conocimiento en su relación con el organismo, con las funciones vitales o con la praxis. Sólo pretendemos **de momento** clarificar la marcha y los conceptos de la teoría husserliana.

percepción, por ejemplo, se dan como reales, con una presencia corporal, que Husserl suele llamar **leibhaft;** pues bien, los objetos dados en la percepción, en general el mundo percibido, en razón de la misma estructura del darse, dependen del darse mismo, del acto de percepción, en una palabra, de la subjetividad que los percibe.

El objeto de la percepción nunca se da completamente, siendo mucho más que lo realmente dado. Lo dado del objeto de la percepción **señala** a lo no dado, a **lo más allá** de lo ahora realmente dado; este carácter de señalar más allá o de **implicar** a lo no dado es un elemento fundamental de la experiencia de cosas y del mundo. Ahora bien: lo no dado es meramente intencional; por otro lado, la interpretación que hacemos de lo dado como perteneciente ***a*** o como manifestación **del** objeto depende de lo no dado; por todo ello, la percepción de un objeto sólo existe como captación de un **sentido** que, partiendo de lo dado, se va verificando en el desarrollo de las experiencias. Desde esta nueva perspectiva, el ser meramente intencional y el ser verdadero sólo se diferencian como un sentido aún no verificado y un sentido parcialmente verificado, que en todo caso puedo ya poseer como **resultado habitual** de verificaciones anteriores, pero en ningún caso podré separar de la conciencia o de la experiencia el objeto verdadero.

Pero esta última afirmación parece plantear de nuevo el problema de la realidad. ¿Es la realidad el **sentido** de realidad? ¿Qué significa en este contexto la palabra 'sentido'? Comprender la reducción y, consecuentemente, la fenomenología, exige comprender qué quiere decir Husserl con la palabra 'dependencia' y con la palabra 'sentido'.

2. EL CONCEPTO DE CONSTITUCION

Para Husserl 'depender' de la subjetividad significa 'ser constituido' en la subjetividad; la conciencia o la subjetividad es trascendental precisamente en cuanto constitutiva; reducción trascendental es descubrimiento del mundo como constituido en la subjetividad; el concepto de

'dependencia' nos remite, pues, al de 'constitución'. Con esto se afirma una igualdad que conviene no perder de vista y que deberemos aclarar. Hemos dicho que el mundo es lo dado en mis experiencias reales o posibles, de modo que fuera de ser objeto de experiencia real o posible es una nada; ahora bien, en la fenomenología de Husserl esto equivale a decir que el mundo se constituye en la subjetividad; ser correlato de experiencia significa ser constituido en la experiencia. A primera vista no aparece la equivalencia entre esas proposiciones; sin embargo, en la teoría husserliana tal equivalencia es decisiva y nuclear. No podríamos entender la reducción sin comprender el significado de la constitución. En las siguientes páginas no le dedicaremos más de lo estrictamente necesario para una introducción a la teoría y práctica fenomenológica, teniendo en cuenta que el concepto de constitución es, sin lugar a dudas, uno de los más ambiguos de la obra de Husserl y que, por tanto, todo lo que sobre él se diga será fragmentario, parcial y fuente de nuevos problemas. El concepto de constitución es ambiguo, porque con él se refiere Husserl a la dación de realidades muy diversas, donde parece que 'constituirse' expresa conceptos totalmente distintos, o porque es utilizado en niveles diferentes, sin que la constitución en un nivel u otro denote situaciones homogéneas .En este número vamos a tratar de delimitar dos conceptos fundamentales de constitución, sin que queramos decir con ello que sean los únicos; sin embargo, creo que se puede decir que son los fundamentales, a los cuales se remiten todos los demás.

2.1. Primer sentido de constitución: constitución como síntesis objetiva

Curiosamente, no abundan en Husserl las definiciones de la constitución; casi se puede decir que su significado tiene que ser deducido de la reducción y de la praxis fenomenológica; a pesar de ello, aún se pueden encontrar algunos textos orientadores. Una de las primeras definiciones de 'constitución' se halla en la **Idee der Phänomenologie**, que, como se sabe, consta de cinco clases que leyó Hus-

serl como introducción a la llamada **Dingvorlesung** durante le semestre de verano de 1907. «El constituirse significa, dice Husserl, que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja—tal como al principio parece—, sino que se exponen cada vez en algo así como 'fenómenos'; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ... 'fenómenos' que en su mutable y notabilísima estructura *(Bau)* en cierto modo crean *(schaffen)* los objetos para el yo, ...» (7). Constituirse es, por lo tanto, crear un objeto a partir de los diversos fenómenos presentes en la actualidad de la conciencia. Mas en este texto se escapa el significado de 'crear', teniendo en cuenta, sobre todo, que, por un lado, se ha prescindido de la realidad en sí y que, por otro, dos días después anunciaría en clase el tema de estudio diciendo: «Lo que queremos estudiar es, por tanto, el constituirse—también se podría decir el anunciarse—la objetividad de experiencia en la experiencia más inferior» (8). Aquí, constituirse equivale a anunciarse, atestiguarse, en una palabra, presentarse. El hecho de que una vez hable de 'crear' **(schaffen)** y otra de 'anunciarse' **(sich beurkunden)** no ayuda demasiado a clarificar este concepto.

En otros textos nos dirá qué es exactamente lo que se crea o lo que se constituye: «La constitución de un objeto significa una intencionalidad que se desarrolla genéticamente en una subjetividad, en la cual aparece originariamente al sujeto una idea» (9). Aquí la constitución se define como producción de una idea. También en un texto anterior se pronuncia en este sentido. Del yo se puede decir que se concibe por sí mismo, mientras que «los **conceptus** de toda **res** en sentido de naturaleza han de ser creados en sentido puro a partir de él (del yo)» (10). La

---

(7) IPh., Ha. II, pág. 71; trad. cast., pág. 84.

(8) Ha. XVI, pág. 8. Corresponde al texto de la **Dingvorlesung**, para el que la **Idee der Phänomenologie** sirvió de introducción.

(9) Ha. XIV, pág. 287. Este texto fue escrito en torno al año 1922.

(10) O. c., pág. 257. Las palabras **conceptus** y **res**, en latín en el texto husserliano.

reducción nos lleva a la subjetividad trascendental como constitutiva de toda realidad, pero no de la realidad material efectiva, sino de todo concepto de realidad. Pero, evidentemente, entonces se podrá preguntar qué es lo que conocemos, la realidad o el concepto de realidad, reiniciándose de nuevo toda la problemática prerreductiva. Pero dejemos esto de momento y sigamos el tema de la constitución. Constitución parece equivaler ante todo a 'creación' de una idea, de un concepto, en definitiva, de un 'sentido'; antes de nada, constitución significa **creación o formación de sentido.** Pero entre los primeros textos citados y estos últimos parece haber una considerable diferencia, pues en unos parece que se constituye el objeto, mientras que según los otros lo que se constituye es un sentido determinado. En todo caso habrá que determinar la relación entre la constitución del objeto y la constitución de un sentido.

Vamos a comenzar con un texto de las **Meditaciones cartesianas** para determinar, y si es posible justificar, el primer concepto de constitución. «Toda vivencia, dice Husserl, tiene su temporalidad vivencial»; consideremos aquellas en las que «aparece como **cogitatum** un objeto del mundo»; ahora bien, una cosa és la vivencia o **percepción** de un objeto y otra es el **objeto** percibido; el contenido de la percepción puede incluso ser diverso sin que por ello cambie el objeto; y si el contenido es el mismo, está estructurado de tal modo que remite a otros muchos contenidos posibles que aparecerán siempre como diversas manifestaciones del mismo objeto. Mas, ¿cómo a través de una serie de momentos o fases perceptivas diversas con contenido muchas veces distinto se manifiesta el mismo objeto? «Su unidad (de las diversas fases) es unidad de la síntesis»; las diversas fases perceptivas tienen que sintetizarse para que sus diversos contenidos tengan una unidad y sean así manifestaciones de un único objeto; en esa unidad de las diversas fases de las vivencias «**se constituye** la unidad de una objetividad intencional como la misma de una multiplicidad de modos de aparición». ¿En qué relación con la conciencia está este objeto que se presenta como resultado de una actividad sintética de la subjetividad? No de-

bemos olvidar que por la epojé se ha prescindido de la realidad material efectiva, es decir, del objeto real; el objeto que se manifiesta como un mismo objeto a través de la diversidad de los fenómenos «está en ella (en la conciencia) descriptivamente, como también está descriptivamente en ella el carácter de ser **uno** y lo **mismo**»; es decir, que describir la conciencia es describir la unidad del objeto, describir por lo tanto el objeto. El objeto es inmanente a la conciencia, pero, sigue, «esta conciencia inmanente **(In-Bewusstsein)** es un modo totalmente específico de estar-dentro, no es un estar dentro como componente real, sino intencional, como un ideal estar-dentro que aparece, o, lo que es lo mismo, estar dentro como su sentido objetivo». El objeto de la conciencia, el objeto dado en una percepción, no es **un** objeto porque exista como un objeto; la unidad o identidad del objeto consigo mismo «no viene a la conciencia desde fuera, sino que yace implicado en ella misma como sentido, y esto es como una efectuación intencional de la síntesis de la conciencia» (11).

Tal vez sea éste uno de los textos más claros en orden a dar un primer contenido al concepto de constitución y, consecuentemente, al de dependencia, por lo menos en la aproximación más inmediata; que la conciencia constituye significa que, frente a la diversidad temporal de las vivencias o de las diversas fases de las vivencias, la conciencia se sintetiza y así «produce una objetividad unitaria intencional» (12). Constitución significa producción de la unidad objetiva a partir de la diversidad temporal de la conciencia. Pero esto quiere decir que desde una perspectiva trascendental los objetos **sólo** son correlatos ideales de la experiencia, que son, por tanto, «formaciones subjetivas» (13) de la subjetividad trascendental y que consecuentemente

(11) C. M., págs. 79 y s.; trad. cast., págs. 87 y s.

(12) Cfr. EPh. I, Ha. VII, pág. 109. Husserl habla en este texto de **Leistung**; pero constitución y **Leistung** en este contexto son equivalentes.

(13) Ha. XV, pág. 32. Esta expresión es muy frecuente precisamente para oponer la constitución de las cosas a la del otro.

dependen de la conciencia; no son, por lo tanto, realmente trascendentes a la vida subjetiva, y aunque presenten el carácter de trascendencia, su trascendencia es «ideal» (14). Este sentido ideal de la trascendencia encaja perfectamente con las diversas descripciones que de ella encontramos en numerosos textos, en los que la trascendencia siempre aparece como la cualidad que un dato presenta de «estar remitido más allá» **(Hinausgewiesensein)** (15), o el darse algo siempre con un horizonte de posibles y futuras experiencias en el modo de 'precaptar' **(Vorgreifen)** (16), es decir, darse de tal forma que lleve consigo una expectativa que desborda lo dado, insinuando o mencionando por todo ello más de lo dado (17). Desde esta perspectiva está claro que la trascendencia es «una forma de la inmanencia» (18), pues no es más que una forma del carácter fundamental de la intencionalidad misma que consiste, según las **Meditaciones cartesianas,** en «mentar-más-allá-de-sí» (19).

Ahora bien, la reducción se refiere al mundo y al ser real, no sólo al ser intencional; ahora nos encontramos con que la formulación que Husserl hace de la constitución es, con toda evidencia, idealizadora; lo dado en la forma de la trascendencia es ideal, está formado o constituido por la subjetividad; el objeto real es una idea formada en la propia conciencia, por lo cual los objetos dependen de la subjetividad. Pero, ¿no conocemos los objetos como realmente independientes de la conciencia e incluso no actuamos con ellos partiendo de ese presupuesto? ¿No vemos inmediatamente una diferencia fundamental entre un objeto sólo recordado o esperado y un objeto dado perceptivamente? ¿A quién se le ocurriría, por ejemplo, vender un cuadro fingido o pintar un cuadro en la realidad con

(14) Ha. XIV, pág. 287.
(15) PhPs., Ha. IX, pág. 430.
(16) Cfr. Ha. XIV, pág. 349.
(17) O. c., pág. 441.
(18) O. c., pág. 246.
(19) «Uber-sich-hinaus-meinen», C. M., pág. 84; trad. cast., pág. 93.

pinturas sólo recordadas? ¿Qué puede significar en este contexto la dependencia, el ser correlato, el estar constituido en la conciencia, en definitiva, el que «todo ente esté encerrado en mi ego»? (20). Si el ser del mundo consistiera en ser constituido en el sentido expuesto, la pretensión aparente de la fenomenología no sería otra que destruir el mundo real efectivo convirtiéndolo en ideas o unidades ideales.

Sin embargo, Husserl nos dice que mediante la reducción «nada se le ha quitado al ser plenario del mundo como universo de las realidades» (21). Pero entonces surge inmediatamente la pregunta sobre el resultado de la constitución: ¿es que la constitución no afecta a la realidad en el sentido estricto del término? ¿No volverá de nuevo aquella duplicidad que, según habíamos visto, era la que impedía la universalidad de la fenomenología y que, en consecuencia, había que superar mediante la reducción? ¿No tendremos, por una parte, la realidad constituida y, por otra, la realidad en sí? No hace falta advertir que todo esto parece chocar con los postulados de la reducción.

Son varios los aspectos que se entrecruzan en estas reflexiones sobre el concepto de constitución, produciendo una desagradable sensación de oscuridad. En primer lugar, conviene dejar sentado que esta noción es fundamental en la fenomenología de Husserl por varias razones: primero, porque es la primera y más inmediata descripción que se puede hacer de la constitución, una vez situados en el nivel fenomenológico, pues es evidente que lo único que podemos percibir de las cosas son aspectos parciales y que un ente no es sino el conjunto de estos aspectos parciales. Constituir un objeto es necesariamente sintetizar o mantener la unidad de los múltiples y diversos fenómenos de un objeto. La constitución como **síntesis objetiva** es la consecuencia lógica del desarrollo de la epojé y del descubrimiento de la actitud fenomenológica; por eso

(20) Cfr. Ha. XV, pág. 589.
(21) Id I, pág. 134; **Ideas**, pág. 129.

encaja perfectamente en la fenomenología psicológica o incluso en la neutral (22), en la cual no nos pronunciamos sobre el estatuto ontológico de la realidad. En segundo lugar, jamás abandonó Husserl este concepto, e incluso determina el enfoque específico de partes decisivas de la fenomenología, como el tema de la intersubjetividad, que sólo se comprende a partir de este concepto, ya que gran parte de los esfuerzos de Husserl se dirigen precisamente a mostrar que el otro presenta una verdadera trascendencia frente a la trascendencia ideal de las cosas constituidas como síntesis objetivas de fenómenos (23).

Sin embargo, la utilización que Husserl hace de este concepto es ideológica y aporética. La reducción del ser a correlato ideal puede ser válida en la fenomenología neutral, en la cual no se toma partido respecto a la realidad efectiva, pues de ésta se prescinde por la epojé; o en la fenomenología psicológica, que se sitúa explícitamente en el nivel de la representación; pero nunca puede ser correcta en la fenomenología trascendental, pues en ella supondría idealizar el mundo, la realidad efectiva, es decir, la materialidad concreta; afirmar que la realidad se reduce o equivale a realidad constituida en este sentido supone una evidente depreciación de la realidad. Pero, además, es una noción insuficiente, pues en ella se deja sin explicar las motivaciones de la síntesis objetiva; el por qué de tal síntesis y no otra cualquiera; por esto mismo es aporética, pues en la medida en que se trate de llenar de contenido descriptivo la unificación sintética, aparece la identidad espacial dada en la **relación dialéctica práxica cuerpo-espacio,** superando con ello la connotación idealista inicial. Por el contrario, de no atender a este factor unificador concreto, se vuelve a una noción de objetividad de corte kantiano, de lo cual se tiene una clara impresión en las des-

---

(22) La fenomenología neutral está constituida por el conjunto de análisis válidos tanto para la fenomenología psicológica como para la trascendental.

(23) En otro lugar trataremos de la importancia que la fenomenología de la intersubjetividad tuvo en la clarificación de estos problemas y en la superación práctica de los planteamientos iniciales.

cripciones del § 131 de **Ideen I,** donde se habla del objeto como la pura X con abstracción de todos sus posibles predicados, X por tanto vacía, el «algo», «soporte del sentido» noemático (24). En la medida en que esta unidad es resultado de la síntesis de la conciencia, parece que no hemos avanzado mucho sobre la noción de unidad objetiva de apercepción kantiana.

Sin embargo, Husserl jamás hubiera suscrito el concepto kantiano de objetividad, y si la lectura de **Ideen I** produce esa sensación, se debe exclusivamente al nivel de abstracción que expresamente elige Husserl como introducción a la fenomenología. Tanto en la teoría como en la práctica fenomenológica, la constitución como síntesis objetiva se prolonga y se supera en el segundo concepto de constitución que veremos inmediatamente y en los análisis concretos que este segundo concepto exigía y que, de hecho, eliminaban cualquier tendencia idealista; por otro lado, este segundo sentido de constitución es el auténticamente importante para la fenomenología.

2.2. Análisis intencional estático y genético. Segundo sentido de constitución: la *Urstiftung*

La fenomenología es descripción de los fenómenos vividos; dado el carácter intencional de lo vivido, la descripción fenomenológica es análisis intencional, que en la fenomenología trascendental es análisis de la intencionalidad constitutiva de la subjetividad trascendental. Ahora bien: Husserl distingue la **fenomenología estática de la genética,** correspondiendo a cada una un tipo distinto de análisis. Partiendo de esta distinción, procuraremos exponer el segundo concepto de constitución.

El texto quizá más claro sobre el análisis estático y genético se halla en el apéndice a la **Lógica formal y trascendental.** Dice Husserl: «Un único y mismo objeto, **a priori,**

(24) Cfr. Id. I, págs. 320 y ss.; **Ideas,** págs. 312 y ss.

puede estar presente a la conciencia en muy diversos modos de conciencia siendo alguno de los modos básicos y esenciales: la percepción, el recuerdo, la conciencia vacía, etcétera. Entre ellos, el modo de conciencia por experiencia, el original, tiene una preferencia; a él se refieren todos los demás con sus modificaciones intencionales».

«Ahora bien: la modificación intencional posee como característica propia el reenviar en sí misma a lo no modificado. Cuestionando en cierta medida el modo de dación modificado, nos dice él mismo que es modificación de tal modo original. Esto implica para el sujeto que tenga tal modo de conciencia (...) tender, a partir del modo no original de dación, hacia el original o eventualmente representificarse explícitamente el modo original, y **clarificarse** el sentido objetivo... Todo modo intencional de dación como conciencia-de se puede analizar estáticamente de este modo» (25). Por eso, el análisis estático está dirigido «por la unidad del objeto mentado, yendo de los modos de dación oscuros a la presentación clara, siguiendo los reenvíos intencionales implicados en las representaciones oscuras» (26); lo que el análisis estático pretende no es otra cosa que obtener el mejor conocimiento de un objeto recurriendo al **óptimo** de experiencia efectiva, o en el caso, por ejemplo, de un cálculo matemático, a las operaciones concretas que implica; un objeto recordado, por su parte, deberá ser traído, si es posible, al presente y dado en una percepción.

Antes de cualquier intento de crítica seria, hay que saber de qué estamos hablando, el sentido de las cosas de las que queremos hablar; por ello hay que empezar con una descripción de los diversos objetos dados a una conciencia, de los diversos modos en que se dan y tal como se dan. El hecho de limitarse a la dación, y dentro de ésta al modo original, incluye un comienzo de crítica, pues un análisis de este tipo demostraría que muchos de los ob-

(25) F.T.L., pág. 276. Ha. XVII, pág. 315.
(26) O. c., pág. 277; Ha. XVII, pág. 316.

jetos que creemos existir o que consideramos como elementos integrantes y decisivos de nuestro mundo no son más que puras ficciones o puras palabras sin contenido y cuya única función muchas veces no es sino enmascarar la realidad efectiva. Pero no es éste el objetivo fundamental del análisis estático. Su objetivo es el de fijar el sentido de ser que cada cosa o nivel de realidad tiene; fijar qué es cada cosa según la experiencia óptima que de ella tenemos; cuál es su estructura y en qué se diferencia de otras estructuras, de otras realidades; qué caracteriza, por ejemplo, a una cosa material, a un animal, a un contenido judicativo, a un número, a una persona, etc. El análisis estático analiza un objeto de experiencia ya dado descubriendo la estructura del objeto y la síntesis que la fundamenta; por eso no se debe pensar que la fenomenología estática es pura descripción de objetos, pues no sólo incluye la clarificación e intuitivación de la experiencia del mundo (27), sino también «la búsqueda de la estructura esencial de la subjetividad que tiene experiencia del mundo, que es condición de posibilidad para la construcción de una intuición perfecta del mundo como un mundo posible según su forma esencial ontológica» (íb.).

La fenomenología estática permite delimitar tanto el sentido de cada cosa como la síntesis que lo fundamenta. El sentido de cosa, por ejemplo, lleva consigo el ser dado en una perspectiva espacial, en siluetas o aspectos que varían a medida que el objeto se mueve o que yo me muevo; así la síntesis objetiva de una cosa espacial se fundamentará en la permanencia de la relación de mi cuerpo con el lugar de la cosa; la cosa, por otro lado, tiene su específica relación al tiempo, a las otras cosas, etc. Así cada región o cada tipo de ser tiene su 'sentido de ser', su 'estilo de ser' y por lo tanto su modo de darse. Es evidente que no es igual el modo en que yo veo que $2+2=4$, que el modo en que veo un árbol. También es distinta la duración de un árbol y la de una igualdad matemática; o la relación entre las cosas materiales y la que los objetos

(27) Cfr. Ha. XV, pág. 617.

matemáticos mantienen entre sí. El análisis estático debe desvelar las diversas modalidades de objetos y sus diversos modos de dación y constitución en el primer sentido de la palabra (28).

Ahora bien, el sentido tiene una **génesis;** el sentido «surge en una fundación», en una **Stiftung** (29), en la que **se constituye** ese sentido, el estilo de ser típico de cada región. Según Husserl, esta génesis puede ser activa y pasiva; en la activa «el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo» (30); pero esta constitución genética activa siempre supone la pasiva, que es la que procura los materiales sobre los que actúa el yo activo; mas la actuación de éste no interrumpe la síntesis pasiva, la constitución de cosas dadas en intuiciones pasivas; las cosas siguen apareciendo como cosas, «transcurren los múltiples modos de aparecer, los cuadros visuales y táctiles de la percepción en cuya síntesis evidentemente pasiva aparece una cosa, en ella una forma, etc.» (31). Pero el hecho de que los fenómenos sean sintetizados de esta forma para 'constituir' una cosa muestra una historia: «Pero precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su **historia** que se anuncia en ella misma» (32). Sólo puedo percibir una cosa porque **he aprendido** a percibir cosas, he constituido el sentido 'cosa'; sólo entonces serán los datos percibidos como cosas; por eso, dice Husserl: «Con muy buenas razones se dice que tenemos que aprender en la primera infancia a ver cosas» (íb.). Sólo podemos conocer si aprendemos a conocer: «Todo lo conocido remite a un aprender a cono-

---

(28) El § 21 de C. M., págs. 87 y ss., podría pasar perfectamente por un programa de fenomenología estática tanto en su vertiente noemática como en la noética.

(29) «Der Sinn "entspringt" als Sinn in Seinsgeltung in der Fundierung in Stiftung—Genesis.» Ha. XV, pág. 616.

(30) C. M., pág. 111; trad. cast., pág. 133.

(31) O. c., pág. 112; trad. cast., pág. 135.

(32) Ib.

cer original» (33); este 'aprender a conocer' **(Kennenlernen)** significa la constitución de un sentido de ser, de un estilo general de ser, de modo que siempre que se presentan determinados datos serán ya sintetizados dentro del 'estilo general original'. Esta constitución del sentido de ser es lo que Husserl llama **Urstiftung,** creación o fundación original que constituye una **forma estructural de familiaridad** (íb.), que se mantendrá como forma habitual del yo.

Así, mientras el análisis estático trata de delimitar los componentes estructurales de las diversas regiones de ser o las formas estructurales que en cada caso funcionan, describiendo su modo de darse y aparecer junto con las síntesis que los constituyen, el análisis genético se refiere a la constitución misma de esos sentidos de ser, de esas estructuras originales de la experiencia del mundo; por eso dice Fink, con gran acierto, que «Fenomenología genética es la teoría de la fundación originaria **(Urstiftung)** y de la habitualidad» (34). El análisis genético tiene que considerar la historia concreta del sujeto, por lo cual «se dirige al conjunto concreto total en el que se sitúa toda conciencia y su objeto intencional en tanto que tal. Entran, por tanto, en cuestión las otras implicaciones intencionales que pertenecen a la situación, ... entra, en consecuencia, al mismo tiempo en consideración la unidad inmanente del tiempo de la vida que tiene en esta temporalidad su historia, de modo que toda vivencia particular de conciencia tiene en esta unidad temporal su propia historia» (35). El análisis genético no explicita las implicaciones intencionales de una percepción concreta, sino el estilo mismo dentro del cual se da esa implicación; el análisis genético cuestiona el conjunto concreto, **«el conjunto temporal** en el que se entremezclan todos los elementos estáticos» (36); de ahí que el análisis genético lleve a la «pre-

---

(33) O. c., pág. 113; trad. cast., pág. 136. La traducción propuesta en el texto creo que es más adecuada.

(34) Cfr. Ha. XV, Einl, pág. XXXIX.

(35) F. T. L., pág. 278. Ha. XVII, pág. 316.

(36) O. c., pág. 279. Ha. XVII, pág. 318.

sencia originaria» (37) del tiempo o a la «corriente» de la conciencia, que constituye la base previa **(Vorsein)** de toda constitución de sentido, cuyo análisis es el objetivo fundamental de la fenomenología genética (38).

Teniendo en cuenta que la experiencia del mundo no puede salirse de este marco intencional-constitutivo de la subjetividad trascendental, el verdadero programa de la reducción trascendental se cumple en el análisis genético. Sólo así podremos, además, saber cuál es el verdadero sentido de cada objetividad, sentido, por otro lado, que está a la base de la misma constitución de la vida ordinaria o de la actitud natural, si bien puede estar oculto por otras actividades que, sin destruir el sentido originario, no lo dejan aparecer. Sólo este estudio genético nos permitirá conocer el verdadero sentido del mundo.

Con esto se ha dado un importante paso en la marcha de esta exposición y se han puesto las bases para una ampliación posterior; pero antes resumamos un poco lo hasta ahora conseguido, sobre todo, en orden a situar una problemática que venimos arrastrando desde el principio del número y que todavía está sin resolver. Hemos conseguido destacar dos sentidos distintos de constitución; el primero se refiere a la constitución de un objeto como unidad sintética ideal de múltiples fenómenos reales y posibles de ese objeto concreto. Esa unificación o síntesis de fenómenos se hace en base a un sentido de ser, a un estilo típico

(37) Ha. XV, pág. 617.

(38) No podemos entrar en el tema del tiempo; baste señalar que la génesis es por sí misma un tema temporal y que en Husserl está profundamente ligada a los temas más difíciles del análisis de la conciencia interna del tiempo; baste citar un texto suficientemente conciso en torno a nuestro tema y en el cual se pueden encontrar anunciados la mayor parte de los temas que Husserl suele tratar en este contexto: «Das Strömen ist Urzeitigung, und transzendentale Analyse ist Entfaltung der Implikationen, die als implizierte gezeitigte Zeitigung zeitigende Zeitigung, als impliziere Genesis vorkommen für das reflektierend analysierende Ich, das im Strömen sein Vorsein hat, sein vermögliches ich kann, und kann immer wieder, identifizieren, und wieder identifizieren, Seiendes verschiedene Stufen als Impliziertes, schon Seiendes herausstellen.» Ha. XV, pág. 584.

que orienta el tipo de implicaciones de un dato presente. El objeto es la serie de datos implicados en el dato presente. Ahora bien: la implicación de datos depende de mi vida pasada, de que haya 'constituido' un sentido de ser. Constituir en esta segunda perspectiva es algo muy distinto de constituir como síntesis objetiva. Constituir un sentido es **aprender a conocer,** lo cual significa constituir **esquemas de implicación.** Pero aprender a conocer o constituir esquemas de implicación no es otra cosa que aprender **la relación de comportamiento de las cosas entre sí, de las cosas con mi propio cuerpo** y **de mi cuerpo con los demás cuerpos,** esto es, unir en una unidad de sentido una serie de manifestaciones tomando **conciencia habitual** de que una manifestación determinada incluye tales otras; por todo ello la constitución pasiva del sentido de ser está en íntima conexión con la praxis, con el comportamiento; la constitución husserliana en este sentido básico no puede ser desligada de una concepción práxica de la experiencia, que ya el mismo Husserl consideraba «pasividad práctica» (39). Pero este aspecto lo debemos dejar para otro lugar; lo único que nos interesa resaltar es qué significa a nivel concreto constitución y cómo, si seguimos su significado, nos vemos obligados a la consideración de la experiencia como praxis.

Pero aún tenemos que tener en cuenta otro aspecto clave de esta temática. Sabemos que la reducción trascendental no se refiere a mi representación del mundo o de las cosas, sino al mundo verdadero y a la realidad misma de las cosas; ahora veo que constituir una cosa en su sentido más originario es constituir un sentido de ser, un estilo de ser «cosa» como **esquema estructural de implicación** y, en segundo lugar, constitución de la unidad concreta de cada cosa según ese esquema de implicación. Pero todavía podré preguntar, volviendo a la cuestión que nos persigue desde el principio del capítulo, ¿en qué relación está el ser y el sentido de ser?, ¿se reduce el ser al sentido de ser?; mas, si «sentido de ser» significa, tal co-

(39) Ha .XV, págs. 320 y 321, nota 1.

mo hemos visto, «forma estructural de familiaridad» o «esquema de implicación intencional», ¿es que el mundo no es otra cosa que el conjunto de estos esquemas de implicación que yo puedo constituir?, ¿es que el ser real se reduce a esto? Vamos a tratar de responder en el próximo número.

3. EL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Uno de los puntos que más daño ha causado a la fenomenología de Husserl ha sido la comprensión que tiene de sí misma como idealismo trascendental. La reducción nos enseña que todo **Sein se reduce a Bewusstsein,** que todo ser se reduce a ser consciente; que todo ser es sentido de ser y que como tal es resultado de la constitución de la subjetividad, fuente y origen de todo sentido. No se trata, está claro, de un idealismo subjetivista o psicologista en el cual la subjetividad «se entusiasmara», cayendo en un juego narcisista y viendo la realidad como su propio producto. La subjetividad trascendental no es un Dios creador; sus efectuaciones son irreales. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la propia realidad conocida pertenece a la irrealidad constituida...

En la actitud trascendental «todo ser que antes valía para nosotros sin más es tomado exclusivamente como fenómeno, como sentido mentado y que se va verificando» (40). Pero no es tomado como un sentido frente al cual esté la realidad en sí; no hemos dejado de insistir en esta peculiaridad de la reducción trascendental de superar toda representación que actúe de mediadora en el conocimiento; en la reducción se toma conciencia de que aquello que en la actualidad natural se cree que va más allá del fenómeno no es otra cosa que un fenómeno posible. Todo ser es dado como sentido intencional de ser; tal vez sean las palabras de M. Meleau-Ponty las que mejor capten la situación trascendental: **«Nous sommes comdamnés au**

(40) C. M., pág. 126; trad. cast., pág. 157.

sens» (41); por eso, desde una perspectiva trascendental el mundo es posterior a la conciencia, así como la realidad amada es posterior al ser que ama, pues depende de él; nada puede haber que tenga un sentido de ser que no sea constituido en la subjetividad trascendental. La reducción fenomenológica trascendental nos lleva al idealismo trascendental, a la «tesis absolutamente evidente... de que todo ser está esencialmente relacionado al ego» (42), y por eso la reducción, como apertura del reino de lo trascendental, es la **«Marschroute»** (43), el camino al idealismo trascendental, y para Husserl esta tesis es definitiva; recordemos lo afirmado en el **Nachwort:** «No quiero dejar de declarar expresamente aquí que absolutamente nada tengo que retirar de cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental, que ahora, como antes, tengo por un contrasentido en principio toda forma habitual de realismo filosófico, y no menos todo idealismo al que se opone el realismo en sus argumentaciones o que el realismo "refuta"» (44). No hay nada que quede fuera de la conciencia; «inclusive todo sinsentido es un modo del sentido» (45). Interpretar y analizar todo como sentido que se forma en la subjetividad trascendental, en la vida concreta del yo, es la tarea de la fenomenología. La prueba definitiva de este idealismo es la realización misma del programa de la fenomenología (46); sólo entonces podremos decir que «tener una visión de la subjetividad es tener una visión del mundo» o que «el dejarlo todo es ganar todo, que la renuncia radical al mundo es el camino necesario para mirar la **verdadera realidad última»** (47). En la fenomenología no dejamos el mundo, sino que lo ganamos, al elevarnos a un nivel desde el cual se puede comprender el verdadero sentido del ser del mundo.

---

(41) MERLEAU-PONTY, M., **Phénoménologie de la perception,** París, 1945, pág. XIV.

(42) EPh. II, pág. 505.

(43) O. c., pág. 181.

(44) NW, Ha. V, págs. 150 y s.; **Ideas,** págs. 384 y s.

(45) C. M., pág. 117.; trad. cast., pág. 141.

(46) O. c., pág. 119; trad. cast., pág. 144.

(47) EPh. II, págs. 157 y 166.

Ahora bien, todo esto, que tal vez era necesario decir, no contribuye demasiado a aclarar la pregunta que hemos hecho al final del parágrafo anterior y que venimos arrastrando desde el principio de este capítulo; de hecho todo se desenvuelve dentro del mismo círculo de palabras, cuyo contenido último se escapa, no porque realmente sea difícil de captar, sino más bien por resultar problemático, por lo menos en una primera aproximación. ¿Por qué este idealismo despertó tal desconfianza e incluso rechazo por parte de los alumnos más entusiastas de Götinga? Es conocido que la publicación del **Ideen I** en 1913 supuso una considerable decepción en Götinga y que jamás volvió Husserl a vivir los buenos días de maestro admirado de aquella Universidad. Vamos a tratar de situar el problema del idealismo fenomenológico, no tanto para ofrecer soluciones definitivas, sino para presentar pautas orientativas que ayuden a comprender la compleja obra de Husserl, situando sus conceptos en un marco estructural, a nuestro entender el único válido para la comprensión de los textos husserlianos.

En principio sólo se puede tratar el problema del idealismo si se está mínimamente de acuerdo en torno al significado mismo de la palabra, lo cual no deja de ser problemático. Mientras, por ejemplo, Platón para unos es idealista, porque, según él, la realidad estaría determinada por las ideas, para otros es un realista incluso «exagerado», porque, por lo menos en sus mitos, hipostasía las ideas. Algunas corrientes de la Escolástica medieval se llaman realistas, mientras que para una filosofía marxiana toda filosofía medieval es de corte idealista, por hacer depender la realidad de las ideas de Dios y explicar la realidad material en definitiva por el elemento inteligible; ahora bien, en la medida en que esta filosofía defiende que nuestro conocimiento «refleja» la realidad externa, es realista. Es evidente, ante esta situación, la necesidad de decir qué entendemos por idealismo. Vamos a dar algunas características esenciales, siquiera para poder determinar las peculiaridades del idealismo fenomenológico.

Tal vez debamos empezar señalando la diferencia entre un idealismo ontológico y otro gnoseológico; el ontológico defiende que la realidad está determinada por las ideas, sean éstas entes subsistentes, formas divinas o diversos momentos de la Idea Absoluta. De este concepto filosófico se deriva el sentido más habitual de la palabra idealismo como modo de vida, en el cual cuentan más los ideales que lo real; el idealista se mueve, o pretende moverse, para realizar unas ideas, que de ese modo pasan a ser determinantes de la realidad. Como sistema opuesto a este tipo de idealismo no se suele hablar de «realismo ontológico», sino más bien de «materialismo», en el cual no son las ideas las que determinan la realidad, sino la realidad material concreta la que determina las ideas tanto en su existencia como en su contenido. El idealismo gnoseológico es muy distinto del ontológico; por otro lado, es el que más nos interesa; empecemos por caracterizar a su opuesto, el realismo gnoseológico o del conocimiento; este realismo, prescindiendo de lo que se postule respecto a la constitución de la realidad, se caracteriza por separar dos dominios o campos, lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente, el conocimiento y la realidad, afirmando, en segundo lugar, que en el interior, en lo inmanente, en el conocimiento, se conoce lo exterior, lo trascendente o la realidad, porque lo interior es una copia o reproducción de lo exterior; la realidad exterior, en consecuencia, es conocida tal como es en sí misma. Frente a este realismo, el idealismo del conocimiento, que no siempre va acompañado de un idealismo ontológico, postula que el sujeto determina el conocimiento que tenemos de la realidad; el conocimiento no sería un mero reflejo de la realidad; hay un «lado activo» del sujeto que mediatiza el conocimiento, que así deja de ser resultado de una actuación de la realidad sobre el sujeto, pasando a ser resultado de la actividad y espontaneidad del mismo sujeto que deja su impronta en el conocimiento; esta mediación de la actividad del sujeto es insuperable, por lo que, según este tipo de idealismo, nunca podemos conocer la realidad tal como es en sí misma, sino sólo en cuanto producto ideal de nuestra actividad.

Para el objetivo propuesto, creo que es suficiente con estas notas un tanto caricaturescas. Entender sin más que el idealismo es la antítesis, a todos los niveles, de lo afirmado en el realismo es pecar de ingenuidad filosófica; el realismo postula, por ejemplo, tanto la existencia del mundo o de la realidad como la del sujeto antes de que entren en una relación cognoscitiva, consecuentemente admite o afirma la realidad del mundo; un idealismo pensado como oposición total al realismo supondría negación del mundo, negación de la existencia de la realidad. No es necesario mencionar la frecuencia de esta confusión. Pero esa tesis poco tiene que ver con el idealismo, sino más bien con el escepticismo, aunque venga disimulado en una fraseología idealista, diciendo, por ejemplo, que el mundo es un conjunto de ideas, pero que más allá de las ideas es una ficción. Por desgracia, en el idealismo gnoseológico hay una motivación escéptica que da pie a esa confusión, pues la postura idealista es escéptica respecto a la pretensión que el conocimiento tiene de llegar a la realidad en sí; sin embargo, esto no tiene nada que ver con la negación de la existencia de la realidad misma. En el caso que nos ocupa, el idealismo fenomenológico, hay que advertir que es culpa de Husserl haber contribuido a confundir estos dos aspectos, sobre todo en su presentación de **Ideen I**, donde se justifica el idealismo fenomenológico con el escepticismo, a saber, demostrando la dubitabilidad del mundo o con la prueba de la posibilidad de la no existencia del mundo (48). Creo que los análisis del capítulo V en torno a la motivación cartesiana de la epojé y de los presupuestos de la crítica de la experiencia, tal como se desarrolla en **Ideen I** de 1913 y en **Erste Philosophie** de 1923/24, demostraron que no tienen otro objetivo que fundamentar una actitud escéptica frente al mundo, para, de ese modo, introducir la seguridad fenomenológica de lo fenoménico subjetivo; pero también nos hicieron ver que tanto la motiva-

(48) La confusión de idealismo y escepticismo constituye la base de la interpretación que A. AGUIRRE hace de Husserl. Según Aguirre, la crítica de la experiencia, cuyo resultado evidente es la actitud escéptica, «no es otra cosa que la instauración del idealismo fenomenológico». AGUIRRE, A., **Genetische Phänomenologie und Reduktion**, M. Nijhoff, La Haya, 1970, pág. XIV.

ción cartesiana como la crítica de la experiencia no trascienden la conceptualidad típica de la actitud natural, y que por lo tanto en ningún caso pueden fundamentar el idealismo trascendental fenomenológico, que pretende precisamente haber superado esa conceptualidad, es decir, haber superado la distinción entre el mundo y la representación del mundo. Un estudio serio sobre la epojé y los presupuestos en que se basa lleva, pues, a comprender que demostrar la posibilidad de que el mundo no exista no tiene que ver absolutamente nada con lo que Husserl llama idealismo trascendental (49).

Pero entonces, ¿qué es el idealismo fenomenológico? En las **Meditaciones cartesianas** dice Husserl que el sentido de la palabra «trascendental» ha de ser entendido sólo a partir de su filosofía (50); exactamente lo mismo se debe decir, pero con mucha mayor insistencia, de la palabra «idealismo» (51). Esto, no obstante, ha de haber alguna razón para que Husserl la emplee, la cual ha de estar en relación con lo que históricamente se ha entendido con esa palabra. Sólo viendo, en primer lugar, el sentido que él da a su idealismo; compulsando, en segundo lugar, las razones que le llevan a la utilización de tal concepto y viendo por fin, si realmente capta con precisión el sentido de su propia filosofía, podremos tomar una decisión sobre este problema, cuya formulación representa un punto crucial, si no en la práctica fenomenológica, sí al menos en la teoría fenomenológica.

Para empezar trataremos, pues, de fijar el sentido exacto del idealismo husserliano, para lo cual tal vez sea lo más útil citar el texto del **Nachwort**, que enlaza perfectamente con el segundo concepto de constitución: «Ante todo —dice Husserl—, el idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (en primer término la de la naturaleza) como si pensara que el mundo

(49) Cfr. supra, cap. V, sobre todo V.4.

(50) C. M., pág. 65; trad. cast., pág. 66.

(51) Cfr. BRAND, G., **Welt, Ich und Zeit**, La Haya, 1969, pág. 46.

fuera una mera apariencia a la que sucumbiría sin darse cuenta el pensamiento natural y el científico positivo» (52). Quede, por tanto, bien claro que el idealismo fenomenológico trascendental no se refiere a la existencia efectiva y real del mundo; pero entonces ¿a qué se refiere?; «su única tarea y efectuación es aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale con derecho» (íb.). El idealismo husserliano no se refiere a la existencia del mundo, sino al sentido de la existencia del mundo; en concreto, el idealismo fenomenológico acepta sin ningún temor el hecho de la constitución, a saber, **que sólo conocemos dentro de un marco estructural,** dentro de un «estilo de ser», dentro de un «sentido de ser» que ha tenido que ser «constituido». Cada objeto, cada región de ser, el mundo mismo incluye un estilo, un sentido, una forma de organización de los datos presentes, una aprehensión (53). Analizar y ver el origen de este sentido, de esta aprehensión es lo único que pretende el idealismo fenomenológico trascendental. El primer paso para ello será la captación del verdadero sentido del mundo, la obtención de una verdadera intuición del mundo, su descripción y fijación, según veíamos en relación con la fenomenología estática. El segundo paso ya sabemos que consistirá en el análisis de la génesis de los diversos sentidos y, en definitiva, de la génesis del sentido mismo del mundo.

El problema radica, evidentemente, en la definición de la palabra sentido. Está claro que Husserl piensa, interpreta o entiende el ser como sentido de ser, con lo que, aun afirmando que el idealismo en nada afecta a la existencia efectiva del mundo, siempre sacamos cierto malestar al constatar que no sabemos qué significa exactamente esta reducción del ser a sentido de ser y del mundo al sentido «mundo». Esta reducción justifica el hecho de que se uti-

---

(52) NW., Ha. V, pág. 152; **Ideas,** pág. 386.

(53) En este punto se basa la teoría husserliana de las ontologías regionales, así como la fundamentación de lo que el análisis fenomenológico representa para las ciencias. Cfr. sobre este punto LANDGREBE, o. c., págs. 218 y ss.

lice la palabra idealismo, tanto más cuanto que lo descubierto por la fenomenología es, como nos dirá E. Fink, la «precedencia gnoseológica de mí mismo y de mi presencia respecto a lo dado en la experiencia» (54), y una de las características fundamentales del idealismo es precisamente esta anterioridad gnoseológica del sujeto en relación al contenido del conocimiento. La reducción nos lleva al descubrimiento de la relación del mundo al sujeto, relación que se concibe como la constitución del sentido que el mundo tiene para el sujeto por la subjetividad trascendental.

Pero sería malinterpretar la fenomenología desconocer la novedad que en ella se anuncia; o considerarla como un nuevo idealismo, en el fondo encasillable con el resto de los idealismos. Vamos a tratar de diferenciar el idealismo fenomenológico de los restantes, manteniendo en todo caso un margen de aporeticidad que, como veremos, sólo se debe a una inadecuación entre su teoría y su praxis. Lo que caracteriza al idealismo fenomenológico es el descubrimiento de la experiencia como constitución de un estilo, tipo o sentido de ser y como aprehensión de los datos según ese sentido. En la medida en que esa constitución de sentido, estilo o tipo es lo fundamental, lo originario, lo **urstiftendes,** y en la medida en que el acceso a la realidad es precisamente **constitución de ese sentido,** la fenomenología puede concebirse como un idealismo; pero tal vez en este punto en concreto haya tomado Husserl una decisión no postulada por su método. En efecto, idealismo puede significar que la constitución de sentido es algo puramente fáctico e irracional, pero que proviene de la actividad de la conciencia; o puede significar sencillamente que no hay **acceso** a la realidad si no es «aprendiendo a acceder» a ella, es decir, **constituyendo esquemas interpretativos de la realidad,** que en unos aspectos tendrán una fundamentación práxico-vital, de tipo adaptativo biológico, y en otros nos vendrán dados por **una praxis social.**

---

(54) Ha. XV, Einl, pág. XXXVII. Sobre una aplicación concreta de esta idea al mundo primigenio, que sabemos que nos antecedió, cfr. L. LANDGREBE, **El camino de la fenomenología,** pág. 142.

En este segundo caso el idealismo fenomenológico es muy peculiar y poco tiene que ver con los idealismos de tipo tradicional; la praxis fenomenológica de Husserl parece evidente que va en esta dirección, pues de hecho el aprender a ver, que nos encontrábamos en el número anterior, o el constituir un sentido, no es otra cosa que integrar una interacción comportamental entre el cuerpo y la realidad. Todo aquel que se haya asomado mínimamente a los análisis fenomenológicos de Husserl reconocerá que la **Urstiftung** de un sentido, del sentido «cosa», del sentido «realidad», por ejemplo, no es otra cosa que configurar una implicación somática y una implicación extrasomática; por ejemplo, la constitución del sentido «cosa» supone la constitución de la implicación mutua entre lo háptico y lo óptico; de la superficie plana y lo espacial, por tanto, constitución del espacio como campo del movimiento del cuerpo y, por último, un grado de resistencia a mi propio cuerpo. Así, constituir un sentido es producir una integración de diversos tipos de comportamiento, muchos de los cuales sólo pueden existir sobre otros ya dados. En la medida en que Husserl es fiel a la descripción, **la materialidad aparece a la base de nuestra realidad humana,** y desde esta perspectiva el idealismo fenomenológico sería realmente un **materialismo fenomenológico.**

La realidad, desde una perspectiva trascendental fenomenológica, es un sentido de realidad; la realidad de la cual hablamos, que suponemos en nuestra praxis efectiva, no es otra cosa que aquello que cumple o es aprehendido dentro del sentido realidad; lo que se nos da como dato que implica toda una serie de posibilidades de comportamientos materiales verificativos, trasposiciones háptico-ópticas, resistencia somática, etc. Hablar de una realidad que no sea este sentido de realidad, es decir, que no esté dada en esta serie de implicaciones intencionales, en una palabra, de una realidad extrafenomenológica, es totalmente imposible y no tiene absolutamente ningún sentido.

Para concluir este tema es obligatorio mencionar dos aspectos problemáticos que más bien que poner en cuestión el idealismo fenomenológico tal como lo hemos ex-

plicado, demuestran las contradicciones de la teoría husserliana, si se la considera en relación con la praxis fenomenológica. En el mismo texto que hemos utilizado para explicar la noción de idealismo dice que el mundo existe efectivamente, pero que es concebible su no existencia (55); el mundo existe, pero se puede pensar que no exista. ¿Qué puede significar esta afirmación precisamente en uno de los textos ya tardíos más maduros y pensados de Husserl? Creo no equivocarme si afirma que no es más que una manifestación de la contradicción entre la praxis fenomenológica y su comprensión teórica, es decir, entre la práctica y la teoría fenomenológica. Hemos visto que la teoría fenomenológica de la reducción y la constitución inician una praxis de análisis fenomenológico en el cual se explicita la constitución de la experiencia como una integración implicativa de diversos momentos del comportamiento; la experiencia (Teoría) se remite o se convierte en un tipo de Praxis (esquemas implicativos que sólo se constituyen en la interacción del cuerpo con las cosas y que sólo verifican su efectividad en la misma praxis); la experiencia, veíamos de pasada, es una «pasividad práctica»; la praxis fenomenológica demuestra la unidad de Teoría y Praxis; la praxis fenomenológica exige o lleva a una concepción práxica de la experiencia o del conocimiento.

Ahora bien, Husserl inicia la fenomenología desde unos presupuestos teóricos normalmente anclados en los prejuicios de la teoría del conocimiento (y en el fondo, de la teoría social y del hombre) de la tradición filosófica premarxista; el interés filosófico de radicalidad absoluta le lleva al descubrimiento del mundo fenoménico mediante la epojé del mundo real efectivo; pero el mundo real efectivo es el mundo de la praxis, en el que se desenvuelve nuestra

(55) El texto dice así: «In dieser Hinsicht ist es nach den Ausführungen im Texte der "Ideen" ein philosophisch Fundamentales, dass der kontinuierliche Fortgang der Erfahrung in dieser Form universaler Einstimmigkeit eine blosse Präsumption ist, wenn auch eine rechtmässig gültige, und dass danach die Nichtexistenz der Welt, während sie bisher und jetzt wirklich einstimmig erfahrene ist, immerfort denkbar bleibt.» Ha. V, pág. 153; trad. **Ideas,** pág. 386.

acción real y al que se refieren nuestros objetivos; por eso la teoría fenomenológica comenzó asumiendo la separación tradicional entre teoría y praxis y formulando una crítica escéptica de la experiencia (56); si la experiencia es puramente teórica, ¿cómo puede llegar a la realidad? La teoría sólo puede «poner» teoría; el resultado de la experiencia sólo son formaciones ideales subjetivas; consecuentemente yo puedo «creer» que el mundo existe, pero a la vez puedo pensar que no existe. Desde el momento en que el objeto, según el primer sentido de constitución, es una pura unidad sintética ideal, el conocimiento (Teoría) está separado de la realidad; el objeto intencional no es el objeto real material; de éste se puede prescindir en la epojé, incluso se puede pensar que no existe. Este esquema es básico a la epojé. El paradigma de fondo de este planteamiento es el de la división de Teoría y Praxis; Espíritu, Materia; Conciencia, Mundo. El comienzo de la teoría fenomenológica se basa precisamente en este paradigma.

Ahora bien, en la medida en que el **pathos** de Husserl era la vuelta a las cosas mismas, la teoría fenomenológica inicia una praxis que irá superando la propia teoría que la puso en marcha. Sin embargo, la obra de Husserl está atravesada de una línea de fractura entre el paradigma inicial (separación de teoría y praxis) y el paradigma que introduce la propia praxis fenomenológica, la concepción práxica del conocimiento, la concepción práxica de la teoría. En otro lugar se verá la importancia que la teoría del otro tuvo en esta evolución de la fenomenología de Husserl (57).

---

(56) No vamos a repetir la crítica que a este planteamiento hemos hecho en el capítulo V, donde hemos demostrado el nivel «natural» pretrascendental de esta crítica. Ahora lo enfocamos desde el nuevo horizonte conseguido en este capítulo.

(57) No hace falta indicar lo que este planteamiento debe a la tesis de TRAN DUC THAO; mantenemos, sin embargo, un profundo desacuerdo con este clarividente autor en cuanto a las consecuencias que él saca de la constatación de tal ruptura. Respecto a la tesis de T. Duc Thao, cfr. su obra principal, **Prénoménologie et materialisme dialectique,** 1971, París.

Por otro lado, debemos mencionar un segundo aspecto problemático del idealismo fenomenológico y que también presenta cierta oscuridad, posiblemente como consecuencia del mismo enfoque inicial. El reconocimiento de la génesis intencional como implicación supone reconocer el carácter temporal de la conciencia; la **Urstiftung** se asienta en la conciencia del tiempo. La insistencia de Husserl en la constitución temporal de los diversos aspectos integrados en cualquier unidad de sentido o en una forma estructural puede producir la impresión de que el mundo como «sentido» (tal como lo hemos explicado) no es más que el resultado ideal del proceso abstracto-ideal de la autotemporalización de la conciencia. Pero ¿es posible esta autotemporalización de la conciencia en abstracto?, es decir, ¿puede la conciencia constituir el tiempo y, por tanto, verse a sí misma en el tiempo en abstracto?, ¿no se constituirá el tiempo de la conciencia sólo en la medida en que se constituya la intencionalidad motriz o los sistemas de comportamiento, de modo que no sea sino la expresión de la intencionalidad del comportamiento? Personalmente, creo que la constitución del tiempo de la conciencia, aunque descriptible en abstracto suponiendo la existencia de un lenguaje que distinga modalidades temporales, no debe ser considerada como una característica autónoma de la conciencia, sino que ha de ser llevada al nivel concreto, en el cual el yo absoluto original **(absolutes Urich)** aparece como un yo somático, que se constituye a sí mismo integrando nuevo niveles de implicaciones intencionales, nuevos esquemas de experiencia, en definitiva, nuevas posibilidades práxicas, incrementando con ello su trasfondo de «habitualidades» (58). La reducción del mundo a la conciencia del tiempo no es destrucción del mundo; tampoco significa ese proceso la culminación de una trayectoria de creciente alucinación idealista en el sentido más peyorativo de la palabra. La reducción del mundo al yo absoluto no es otra cosa que la re-conducción del mundo a los procesos de integración temporal que están a la base de la constitución del sentido de ser de cada nivel de la realidad.

(58) Recuérdese que en C. M. el yo es definido como «substrato de habitualidades«. Cfr. C. M., § 32.

CAPITULO VIII

Las dos etapas de la fenomenología trascendental

"Con la misma intención advertimos que toda la teoría de la reducción trascendental puede separarse de la motivación del filósofo que comienza."

Erste Philosophie II 170.

"La ciencia universal y apodícticamente fundada y fundante brota como la función humana necesariamente más elevada, tal como digo, como la función de hacer posible su desarrollo hacia una humanidad personal y hacia una autonomía humana que alcance a todo, idea que constituye la fuerza motriz vital de la etapa más elevada de la humanidad."

Krisis, Ha. VI, pág. 273.

Hemos dedicado el último capítulo a exponer las líneas maestras que dirigen la práctica fenomenológica o análisis fenomenológico, estudiando el significado que tiene el marco en que Husserl concibe tal práctica. Aún tendríamos mucho camino por recorrer en varias direcciones; pero todavía nos queda un punto que es decisivo para terminar de dibujar este cuadro estructural de la fenomenología de Husserl, sólo en el cual en mi opinión deberían plantearse esa serie de estudios en profundidad sobre temas más concretos o puntuales. Hemos expuesto las dos etapas fundamentales de la fenomenología, la psicológica y la trascendental, esforzándonos por precisar los rasgos de cada una de ellas y la práctica fenomenológica que ponen en marcha; hemos expuesto también el paso de una a la otra, con las dificultades que Husserl tuvo que superar, al partir de un modelo general propio de la filosofía que él mismo estaba superando. Dentro de la fenomenología trascendental, hemos procurado definir con precisión el sentido de la constitución, formulando en este último capítulo la inadecuación de la práctica fenomenológica de le fenomenología trascendental con el marco teórico que la puso en marcha. Pues bien, nos queda exponer e interpretar el significado de las dos etapas que Husserl consideraba fundamentales dentro ya de la fenomenología trascendental.

Este capítulo final tendrá, pues, una doble finalidad; por una parte terminará de dibujar ese marco estructural del método fenomenológico, mediante la exposición de las dos etapas de la fenomenología trascendental; pero a la vez nos detendremos en la dependencia que en este tema muestra Husserl de nuevo del modelo tradicional; pero con una diferencia respecto a lo que hasta ahora hemos descubierto; esa dependencia hace imposible definir una práctica fenomenológica en la segunda etapa de la fenomenología trascendental, porque la práctica que se pone en marcha desde la teoría fenomenológica, en concreto en esa etapa, es inadecuada, al depender totalmente de una teoría inadecuada y superada; eso implica que la presen-

tación del método fenomenológico que hemos realizado queda abierta, puesto que el interés latente que tenía que desplegarse en esa segunda etapa no encontró un desarrollo adecuado en la misma, debiendo ser formulado y satisfecho con una metodología distinta a la que en esta presentación hemos adoptado, tal como lo hemos expuesto en la introducción.

Vamos a dividir este capítulo en tres apartados; en el primero expondremos el sentido general de esas dos etapas, para dedicar los dos párrafos siguientes a discutir los dos conceptos de «reducción» con que cada una de ellas parece operar, a saber, el concepto de **Abbau** como análisis o **de-construcción** de las estructuras intencionales (VIII.2) y la **reducción apodíctica,** como el concepto en que se plasma el interés que dirige la práctica fenomenológica de la segunda etapa de la fenomenología trascendental (VIII.3).

1. LA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL DESCRIPTIVA Y LA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL CRITICA

Hasta ahora hemos visto la reducción como descubrimiento de lo trascendental; la práctica reductiva tiene una motivación filosófica, que no es sino la búsqueda de un saber absoluto, pues «en último término la filosofía no es otra cosa que intención de un conocimiento absoluto» (1). La fenomenología trascendental surgió como un movimiento animado por la intención de lograr un conocimiento absolutamente fundado, por lo que había que rechazar todo lo que arrastrara aspectos no fundados. El modelo al que Husserl acudió para esta fundamenetación genoseológica fue el cartesiano. El método de la epojé-reducción fue al principio un método para lograr lo apodíctico, es decir, lo absolutamente fundado; la fenomenología trascendental se inició con una reducción que Husserl denominará posteriormente apodíctica. Ahora bien, la profundización en el

(1) Ha. XIII, pág. 150.

ámbito descubierto al tratar de poner en práctica esa reducción apodíctica llevaría al descubrimiento del campo trascendental, al constatar que el yo tematizado por primera vez en la historia por Descartes no es una pura identidad vacía, sino un campo fenomenológico concreto tan accesible como la propia autoidentidad del yo; lo descubierto por la reducción es una vida que vive lo vivido y se vive en lo vivido; lo que en la reflexión fenomenológica o en la autoexperiencia fenomenológica se me da a mí mismo es el campo de la subjetividad con toda su vida fenomenológica, que no es sino el conjunto de hábitos que constituyen el mundo. La autoexperiencia es trascendental, en la medida en que la experiencia del mundo es una experiencia constitutiva del mundo.

Pues bien, en el momento en que por la reducción se ha descubierto la subjetividad trascendental o la vida trascendental en el sentido mencionado hay que **reconsiderar la motivación apodíctica** que inició la marcha fenomenológica; habría que ver, ante todo, hasta qué punto es apodíctica la experiencia trascendental; esto significa que hay que hacer una crítica de la experiencia trascendental. Pero es evidente que antes de realizar tal crítica se debe haber descrito la experiencia trascendental misma que se quiere someter a crítica: «Antes de practicar crítica apodíctica tengo que tener un campo de crítica», campo o dominio que aquí está constituido por lo dado en la experiencia trascendental (2).

Es en este contexto en el que hay que entender la separación entre las dos etapas de la fenomenología trascendental; en efecto, a la luz de lo expuesto, tenemos en le fenomenología trascendental dos etapas, cuyo orden no se puede alterar; en primer lugar una **etapa descriptiva**, y en segundo, una etapa **crítica.** En la primera nos dice Husserl: «Tendrá que ser recorrido el reino —inmenso, como en seguida se mostrará— **de la experiencia trascendental de sí mismo,** y ello por de pronto abandonándonos a la

(2) EPh. II, pág. 80.

evidencia que le es inherente en su curso concordante» (3), posponiendo las preguntas sobre el alcance de la apodicticidad de esa evidencia; esta etapa debería incluir tanto el análisis estático como el análisis genético antes descritos, y en ella actuamos «como el científico natural en su entrega a la evidencia natural» (íb.); mientras tanto, toda crítica de la experiencia trascendental debe permanecer fuera del ámbito de su interés teórico. Así, como el científico «se deja dirigir por la evidencia de la experiencia externa» (4), el fenomenólogo debe atenerse en esta primera etapa a la evidencia inmediata de la experiencia fenomenológica, programando «una **fenomenología trascendental descriptiva**» (5). Parte integrante de esta fenomenología descriptiva sería la que llama Husserl «fenomenología como ciencia empírica» (6) y la «empiriografía trascendental» (7).

Sin embargo, no debe pasar desapercibido un punto fundamental; si antes de la crítica es preciso elaborar una fenomenología descriptiva, ¿hasta qué punto ésta depende del **motivo crítico** que la puso en marcha? Es cierto que la fenomenología es búsqueda de un conocimiento absolutamente fundado; pero la fenomenología descriptiva a que alude Husserl como previa a cualquier preocupación crítica, es **independiente de esa motivación crítica,** como nos lo dice el propio Husserl en **Erste philosophie:** «Toda la teoría de la reducción trascendental puede ser separada de la motivación del filósofo que comienza» (8), independizándose, por lo tanto, de la preocupación crítica por un conocimiento absoluto y dedicándose a la descripción fenomenológica, como hace el científico de la naturaleza, que, sin atender a problemas de tipo epistemológico, se dedica a la descripción de lo que ve.

---

(3) C. M., pág. 68; trad. cast., pág. 72.
(4) EPh. II, pág. 171.
(5) Ib.
(6) Ha. XIII, pág. 156, nota 6.
(7) Ha. XV, pág. 235.
(8) EPh. II, pág. 170.

Es cierto que esta postura husserliana decisiva para definir con precisión la praxis fenomenológica aparece en textos de los años 20, en concreto en la **Erste Philosophie** y en las **Meditaciones cartesianas;** pero el origen de este decisivo paso, que está claramente formulado en las **Meditaciones,** es muy anterior, remontándose al importantísimo texto de la **Grundproblemevorlesung 1910/11,** donde ya alude a la labor del fenomenólogo comparándola con la despreocupación crítica del científico natural (9). No podemos detenernos a explicar la razón concreta de este paso, debido a que en él juega un papel clave la reflexión fenomenológica sobre la intersubjetividad y exigiría un considerable rodeo. En resumen, se puede anunciar que la razón concreta radica en que los primeros planteamientos sobre la reducción y la epojé, de los que depende la concepción de la constitución como síntesis objetiva ideal, impedían alcanzar una parte decisiva de la experiencia fenomenológica, a saber todo lo relacionado con el mundo social. La importancia de la **Grundproblemevorlesung** estriba en que en ella se revisa por primera vez esos planteamientos para permitir acceder a la totalidad del campo trascendental; pero eso sólo es posible en la medida en que la reducción trascendental sea liberada de toda motivación crítica-cartesiana; de ahí la importancia que retrospectivacente tiene esa separación de una etapa descriptiva de la fenomenología trascendental y de una etapa crítica.

No conviene dejar pasar desapercibido este aplazamiento de la motivación crítica, que, como hemos visto, no es propio de una época tardía, sino del Husserl de antes de las **Ideas** de 1913; ese dato nos indica que estamos ante un hecho fundamental, cuyo significado debemos procurar descubrir.

---

(9) Cfr. Ha. XIII, pág. 168, líns. 31 y ss., y pág. 192, lín. 22. No hace falta mencionar la importancia de este texto, que marca un hito decisivo en la fenomenología sólo comparable al del descubrimiento del **Apriori** de correlación que ya hemos comentado; sin tener en cuenta la problemática de este texto, difícilmente se puede comprender la actividad filosófica de Husserl a partir de los años 20. Creo que las numerosas referencias que a lo largo de esta obra hemos hecho a este texto han mostrado suficientemente esa importancia.

Es cierto que para Husserl el descubrimiento y descripción de la experiencia trascendental no es lo definitivo, pues la fenomenología no es principalmente una ciencia descriptiva, sino la ciencia de la responsabilidad absoluta, que se constituye en la reflexión fenomenológica trascendental; por eso, «la segunda etapa de la investigación fenomenológica se referiría precisamente a la **crítica de la experiencia trascendental,** y, sobre ella (a la crítica—J. S. M.—), **del conocimiento trascendental en general»** (10). Para Husserl esta crítica tiene dos aspectos, de acuerdo con los dos tipos de experiencia trascendental; sabemos, en efecto, que la experiencia trascendental puede ser directa, la experiencia trascendental constitutiva (o la **fungierende Intentionalität)** y refleja, el conocimiento trascendental fenomenológico. En consecuencia, la crítica trascendental deberá ser, por un lado, crítica de la experiencia trascendental directa, de la experiencia trascendental constitutiva, de la evidencia del sentido con que somos conscientes de nuestro mundo, crítica que Husserl llama sencillamente «crítica de la experiencia trascendental», y, por otro lado, «crítica del conocimiento trascendental en general» o, según otro texto, «crítica de la razón fenomenológica (crítica del yo fenomenoligizante) o del método fenomenológico o de la actividad fenomenológica» (11).

Ahora bien, según Husserl, la motivación crítica con que se inicia la fenomenología y que debe concluirla es ajena al cuerpo fundamental de la fenomenología trascendental; más aún, aquella motivación crítica del comienzo impedía descubrir la totalidad del campo de la experiencia trascendental. Esto nos indica que la práctica fenomenológica es incompatible con esa motivación crítica inicial; en segundo lugar, que esa motivación crítica, tal como había sido formulada, no tenía unas bases fenomenológicas, sino prefenomenológicas. Sin embargo, no se puede obviar el interés crítico de la fenomenología; el hecho de que tal interés esté al principio y al final nos indica que pertenece esen-

(10) C. M., pág. 68; trad. cast., pág. 73.
(11) EPh. II, pág. 478.

cialmente al método fenomenológico; sólo que no con la formulación prefenomenológica con que Husserl lo presentó. En la medida en que en la segunda etapa de la fenomenología trascendental se vuelva a esa presentación se retrocede a modelos prefenomenológicos. Esto explicaría también el poco espacio que Husserl dedicó a esa segunda etapa, pues en realidad tal como Husserl la concibe es extrafenomenológica; esto no quiere decir que esa segunda etapa sea ajena a Husserl; pero su conceptualidad debe ser extraída del seno mismo de la primera etapa de la fenomenología trascendental, donde late un proyecto crítico, que debe ser expuesto y que no es otro sino el que define **la intención profunda de la fenomenología** y que no sólo no es ajeno a esa fenomenología descriptiva, sino que sólo es formulable desde ella; la teoría de la reducción y de la constitución son expresiones de esa intención latente que poco a poco se abre paso, a pesar de la inadecuada teoría en que inicialmente fue formulada. Es preciso ya estudiar el concepto de reducción de esa segunda etapa tal como Husserl la concibió, para mostrar la debilidad en que se mueve, cuando, después de haber descubierto el campo trascendental, acude a modelos pre-trascendentales e incluso prefenomenológicos; pero antes conviene despejar el camino estudiando la relación que la reducción trascendental tiene con un concepto que será fundamental en esa etapa segunda, pero que aparece también en la primera.

2. REDUCCION Y *ABBAU* O DECONSTRUCCION

La reducción fenomenológica trascendental es el descubrimiento de la vida trascendental, y, por tanto, en sí misma no incluye la crítica de esta vida, por lo menos tal como Husserl concibió inicialmente la actividad crítica, es decir, como búsqueda de lo ápodíctico; por ello postula para la fenomenología crítica una nueva reducción, la reducción **apodíctica** (12), que se basa fundamentalmente en el concepto metodológico de **Abbau**, 'análisis' o 'deconstrucción'

(12) EPh. II, pág. 80.

de los diversos niveles o elementos que componen una conciencia-de.

Pero **Abbau** se puede traducir igualmente por 'reducción', puesto que descomponer algo es reducirlo a sus elementos; esta reducción puede ser entendida como destrucción real de la totalidad compuesta, en el sentido en que se destruye una máquina al ser desmontada; o puede ser entendida sólo como una actividad heurística de los elementos; en este caso también comporta cierta destrucción, pero puede ésta limitarse al plano gnoseológico, al tener que dirigir la atención no a la totalidad, sino a sus partes, sin que por ello se destruya la totalidad. Es evidente que la reducción trascendental puede ser pensada como **Abbau** de la actitud natural, que es reducida a sus elementos condicionantes; pero lo que en ella prima es a todas luces el elemento heurístico, cuyo resultado es el descubrimiento de la subjetividad trascendental. En general, se puede asegurar que uno de los objetivos de la fenomenología, si no se puede decir que englobe a todos los demás, es desmontar o deconstruir **(abbauen)** la serie de opiniones, prejuicios, presupuestos o interpretaciones no justificadas realmente, reduciéndolos a sus elementos originales y auténticos. Precisamente esta íntima relación entre reducción y **Abbau,** por un lado, y, por otro, el hecho de que Husserl utilice un tipo concreto de **Abbau** como base de la reducción apodíctica nos obliga a dedicarle siquiera unas líneas para situar cada concepto en su lugar preciso.

En primer lugar, hay que tener presente que el resultado de la reducción trascendental es el descubrimiento de la subjetividad trascendental como totalidad concreta, la cual es trascendental por constituir el mundo como su correlato de experiencia. Este descubrimiento lleva consigo la superación de la actitud natural o el **Abbau** o deconstrucción del prejuicio del mundo independiente de la subjetividad. La tarea del fenomenólogo consiste fundamentalmente y antes de nada en la descripción de esta vida concreta. Ahora bien, esta vida es constitutiva del sentido de ser, de realidad, del mundo, de las diversas regiones de ser, etc.; constitutiva, en definitiva, de los diversos esquemas estruc-

turales o de experiencia según los cuales conocemos el mundo y las diversas cosas de nuestra experiencia; los datos presentes son aprehendidos según esos esquemas; por lo cual, todo lo actualmente dado en la experiencia está intencionalmente conectado con las series de experiencias que determinan cada estilo de ser, siendo, por tanto, lo dado trascendido hacia ese conjunto de experiencias, del cual le proviene el sentido concreto en que es tomado. Esta dualidad de lo **realmente dado** y **lo mentado** en él implicado, determinativo del sentido de lo dado, es una característica fundamental de la vida de conciencia o de la intencionalidad. Esta dualidad suele ser referida a veces como la de lo **realmente percibido** (lo dado) y lo **sólo apercibido.**

El análisis intencional es el método para describir estática y genéticamente la vida intencional; la descripción de las intenciones concretas, dado que son un entramado **(Ineinander)** (13) de diversas capas, obliga a separar cuidadosamente todos los elementos que las componen y ver su relación intencional; para ello se debe descomponer, analizar o deconstruir **(abbauen)** dichos elementos; antes de nada se debe atender a la diferencia entre lo realmente dado y lo sólo mentado implicado en lo dado. Ahora bien: esta práctica respecto a la cual podríamos hablar de un **Abbau** analítico, ha sido habitualmente confundida con la postulada por Husserl en orden a la crítica apodíctica fundamentalmente por tres razones concatenadas. En primer lugar, porque a veces habla Husserl de la necesidad de practicar reducción dentro del ámbito del **ego cogito,** es decir, una vez practicada la reducción trascendental (14); esta exigencia está en conexión con el interés fenomenológico de reducirse a lo puramente dado, al fenómeno puro o a la percepción pura (15); por otra parte, y en tercer lugar, sabemos que reducirse a la percepción pura, a lo puramente dado, es «liberarse de los horizontes aperceptivos», es decir, de lo no dado (16). Ahora bien: en este

(13) EPh. II, pág. 124.
(14) O. c., pág. 437.
(15) Cfr. o. c., Beilage XXVIII, págs. 465 y ss.
(16) Cfr. Mn. C 7 I, pág. 12; cit. por A. AGUIRRE, o. c., pág. 178.

último texto nos dice que esa liberación es «abstractiva» y sabemos que abstracto es para Husserl lo que no puede existir independientemente (17) y «lo individual, desde una perspectiva de la conciencia, es nada para sí» (18), pues los diversos elementos que componen una vivencia son mutuamente dependientes (19). Una vivencia concreta a la cual se despojara de lo que implica correría peligro como tal vivencia o sería sencillamente destruida (20), con lo cual la descripción dejaría de ser fiel a lo que tiene delante; por todo esto, la primera etapa de la fenomenología se desentiende de la preocupación por la crítica apodíctica ampliando el horizonte fenomenológico a todo lo presente en la conciencia bien sea realmente dado, bien sea implicado en lo dado (21).

En consecuencia, es lícito hablar de un **Abbau** como método de análisis intencional, como método heurístico de los diversos elementos de una vivencia, de una conciencia actual; es cierto que en esa práctica podremos descubrir elementos implicados no justificados por ninguna posibilidad de experiencia, por lo cual ese **Abbau** puede ser destructor; pero, en general, no se puede afirmar que una vez conseguido el campo de la experiencia trascendental, la meta inmediata sea la de un **Abbau** reductivo destructor de lo no dado y sólo intencionalmente implicado, pues en ese caso la vida trascendental, caracterizada por la intencionalidad y por estar inmersa en varios horizontes, no sería descrita. Es cierto que se puede pensar el análisis intencional como **Abbau**, pero en esta primera etapa, que constituye la parte fundamental de la labor fenomenológica de Husserl, no significaría otra cosa sino el análisis, en el sentido más etimológico de la palabra, de los diversos ele-

(17) Cfr. Id. I, pág. 36; **Ideas**, pág. 42.

(18) K., pág. 165.

(19) EPh. II, pág. 124.

(20) Cfr. FINK, E., «Vergegenwärtigung und Bild», en **Studien zur**..., pág. 43.

(21) Este planteamiento aparece por primera vez, tal como hemos dicho, en la ya mencionada **Grundproblemevorlesung 1910/11**, en relación al tema de la interubjetividad.

mentos que constituyen una conciencia-de, teniendo en cuenta que cualquiera de estos elementos serán partes abstractas de vivencias concretas, sólo dentro de las cuales tienen el sentido que fenomenológicamente presentan. La razón última radica en que entre lo realmente percibido y lo apercibido u horizonte de sentido desde el que es determinado lo dado hay una relación recíproca de fundamentación, del mismo modo que sólo hay horizonte desde un punto del espacio o del tiempo (lo dado), y sólo hay un punto en el espacio o en el tiempo con un horizonte; por eso nos dirá Husserl que incluso la sensación, el último elemento de la conciencia, es 'constituida' (22).

3. LA REDUCCION APODICTICA

La reducción apodíctica es el instrumento metodológico de la segunda etapa de la fenomenología trascendental husserliana y se basa fundamentalmente en el **Abbau,** separación o deconstrucción de los horizontes aperceptivos no dados, para reducirse exclusivamente a lo realmente dado; la preocupación crítica, motor de la obra de Husserl, se centra en la búsqueda de lo apodíctico; en consecuen-

(22) Cfr. F. T. L., pág. 278. He evitado a plena conciencia mezclar en este contexto la dualidad materia-forma, **Hyle-Morfe, Inhalt-Auffassung,** pues aunque a primera vista está relacionada con la de lo dado y lo implicado, es un problema todavía sin resolver la cuestión del lugar fenomenológico de la **hyle** y la **morfe;** de acuerdo con **Ideen I** (cfr., p. e., Id, I, pág. 244; **Ideas,** pág. 238), ambas son momentos reales de la conciencia, es decir, momentos noéticos. Desde esta perspectiva sería un grave error confundir la reducción a lo realmente dado (que tiene una vertiente estrictamente noemática) con una hipotética reducción a lo hilético, teniendo en cuenta sobre todo que lo hilético es incluso el elemento no intencional de la **nóesis** (cfr. Id., I, página 208, líns. 25 y ss.). Creo que no hace falta advertir que esta perspectiva noética es la que caracteriza fundamentalmente a las **Investigaciones lógicas,** perspectiva ampliamente superada a partir del descubrimiento de la reducción trascendental. Por otro lado, hay numerosos textos en los que Husserl se manifiesta críticamente respecto a la manera inicial que tenía de entender ambos conceptos. En estos puntos radican los principales reparos a hacer al enfoque de la reducción presentado en la primera sección de la tercera parte de la obra de A. AGUIRRE ya citada.

cia, la reducción apodíctica no será otra cosa que la reducción en el sentido de limitación a aquellos niveles de la vivencia apodícticamente dados.

Apodíctico es para Husserl lo dado en una vivencia tal que excluye pensar que pueda no existir lo dado; apodicticidad equivale, por tanto, a indubitabilidad absoluta o absoluta seguridad; precisamente la búsqueda de una fundamentación radical de la ciencia, de la filosofía y del saber le llevó a modernizar este concepto cartesiano, constatando que la primera verdad absoluta apodíctica es la de la propia existencia, el 'yo soy' (23). Pero el yo descubierto por Husserl no es el yo vacío de Descartes, sino la **vida trascendental.** La crítica de la experiencia trascendental consistirá fundamentalmente en la comprobación del alcance que tiene la evidencia apodíctica del yo soy. En la fenomenología el peso de la evidencia trascendental pasa del yo idéntico a las múltiples **cogitationes,** al transcurso de la vida de la conciencia (24); ¿es legítima esta transferencia?, ¿se transfiere la evidencia del 'yo soy' a las vivencias del yo?, ¿a las vivencias pasadas? o ¿incluso a lo dado en las vivencias? 'Yo soy' es una unidad viva en relación con un 'yo era', 'yo seré' y en conexión con un 'nosotros somos'; ¿es la evidencia del 'yo era' o la del 'nosotros somos' tan apodíctica como la del 'yo soy'?

Parece evidente que antes de analizar o ver el alcance de la evidencia apodíctica de mi vida pasada y de la vida de los otros (25) hay que clarificar qué es el pasado, cómo influye en el presente o qué es el otro y en qué sentido su vida puede ser llamada trascendental. Antes de emprender la crítica de la evidencia trascendental he de conseguir, en primer lugar, todo el campo trascendental, y, en segunda lugar, lo he de someter al análisis fenomenológico siguiendo «sistemáticamente los modos de la expe-

(23) La I Meditación cartesiana es suficientemente ilustrativa sobre todos estos conceptos. Cfr. C. M., págs. 48-65, sobre todo §§ 4-6.

(24) C. M., pág. 70; trad. cast., pág. 75.

(25) En el sentido en que lo expresa en Ha. XV, pág. 193.

riencia fenomenológica» (26); sólo entonces se podría pretender llevar a cabo la crítica fenomenológica.

Hemos dicho que Husserl no parece haber puesto demasiado énfasis en la realización de esa **crítica apodíctica**, pues, aparte de anunciarla y ofrecer algunos puntos de ella, no la desarrolló sistemáticamente (27); ¿es que Husserl renunciaba con ello al espíritu crítico de la fenomenología?; no parece ser así; más bien, habría que decir que la **reducción apodíctica** era un instrumento metodológico de escaso alcance.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que la praxis fenomenológica misma, partiendo de la reducción trascendental y de la constitución que ponen en marcha el análisis estático y genético, es verdaderamente crítica al margen de la reducción apodíctica, con lo que el objetivo de la segunda etapa de la fenomenología no se cumple sólo con la reducción apodíctica; en definitiva, la separación tajante que pareciera existir entre las dos etapas queda difuminada. El descubrimiento y descripción de la experiencia trascendental implica la crítica de la actitud natural, así como la descripción de la experiencia originante del sentido de una realidad puede suponer la crítica de la conciencia actual que de esa realidad tenemos. Por otra parte, la consideración de la intersubjetividad, tema de la primera etapa de la fenomenología, llevaría a profundizar este carácter crítico de la primera etapa de la práctica fenomenológica, al ratificar el carácter constitutivo de la experiencia

---

(26) Ha. XIII, pág. 212.

(27) Husserl anuncia esta crítica en C. M., §§ 12, 13 y 63. En EPh. II, págs. 80 y 169. A esta última página se remite el **Beilage** XXVIII, que presenta un esbozo de los conceptos de tal crítica apodíctica. Por una referencia de la F. T. L., pág. 255, sabemos que en la **Vorlesung** 1922-23 presentó un intento de esa crítica; pero el hecho de que no la desarrollara en M. C. indica que no ofrecía excesivo interés. Sobre las contradicciones en que tal crítica incurriría teniendo en cuenta la totalidad de la fenomenología puede consultarse el trabajo de B. ABBA **Vor- und Selbszeitigung als Versuch der Vermenschlichung in der Phänomenologie Husserls**, A. Hain, Meiseheim am Glan, 1972.

social, de acuerdo a lo que hemos insinuado en el capítulo anterior; es indudable que el análisis fenomenológico de lo social puede mostrar un nuevo desacuerdo entre la realidad latente de acciones sociales y la conciencia con que a nivel social se viven tales acciones; el análisis de las implicaciones fenomenológicas de hechos sociales como el derecho, la economía, etc., tiene que ser necesariamente **deconstructor** de multitud de opiniones inadecuadas a la realidad de tales hechos; y todo ello sin salirse del campo fenomenológico. Por eso, la fenomenología descriptiva puede y debe convertirse también en instrumento de crítica de la conciencia social.

Pero aún deberíamos dar un paso más allá en la metacrítica de la segunda etapa de la fenomenología trascendental, tal como Husserl la concibió operando con el concepto de reducción apodíctica. Es preciso partir del hecho de que la búsqueda de la apodicticidad es una respuesta prefenomenológica y pretrascendental al problema de la crítica de la razón. Mas apodicticidad significa **impensabilidad** de la no existencia. Hacer depender la crítica fenomenológica de ese concepto implicaría adoptar una decisión por la primacía del pensamiento: ¿puede limitarse la crítica fenomenológica a esta faceta? Empecemos recordando que la primera etapa de la fenomenología ha puesto en crisis esa primacía, pues lo primero no es la teoría, sino la praxis; la concepción teórica del conocimiento ha sido sustituida por una concepción práxica; la verdad del mundo no se ve disminuida por la crítica teórica de la experiencia, que decide que el mundo es presuntivo; en una concepción práxica del conocimiento, la verdad empieza garantizándose en la praxis somática, que supone la inserción práctica en el mundo; la existencia del yo es la de una subjetividad o conciencia de un mundo ya dado práxicamente, frente al cual el ejercicio puramente teórico es impotente. Por eso la afirmación de la primacía de la teoría, tal como se patentiza en la utilización de la reducción apodíctica como el instrumento de la crítica fenomenológica, es abstracta, al separarla de la vida sólo en la cual la teoría

tiene sentido; cuando se absolutiza la teoría —la primacía del pensamiento—, lo que se está olvidando es la inserción real del sujeto en la vida y en la historia, inserción que no es teórica, sino práctica; la absolutización de la teoría implica, en definitiva, la separación de la teoría, y en ella, del saber científico, de los intereses concretos de los hombres, cuya realización no se puede dar al margen de una praxis socio-personal. En la medida en que uno se sitúa en el plano abstracto, queda reducido a la pura identidad abstracta del yo soy, con la cual nada se puede lograr, pues incluso la práctica fenomenológica de la primera etapa carece de sentido, pues la noción del fenómeno, por lo que conlleva de implicación, se derrumba. Por todo ello, en el momento en que Husserl descubre el yo trascendental como yo concreto sustrato de habitualidades y, por tanto, inseparable de una vida y un mundo, que, además, es histórico y social, tiene que abandonar Husserl el planteamiento de la apodicticidad prefenomenológica y pretrascendental.

Si Husserl sigue aferrado a ese planteamiento es porque no consiguió adecuar la concepción teórica de la fenomenología a su praxis concreta. La segunda etapa de la fenomenología, aun pensando en la conveniencia de mantenerla separada de la primera, no puede ser sino una reflexión crítica sobre la primera, para extraer los motivos críticos que operan en la primera y que tienen su fundamentación y sentido en esa etapa y nunca en una etapa prefenomenológica y mucho menos en un aspecto de la tradición filosófica que la propia fenomenología se había encargado de convertir en obsoleto. El planteamiento husserliano de la segunda etapa de la fenomenología basada en la noción de reducción apodíctica se halla en una profunda disonancia con la intención profunda de la fenomenología misma. No es de extrañar en esas condiciones que Husserl le dedicara escasa atención. Sin embargo, es preciso insistir en que el proyecto fenomenológico no es ajeno a la necesidad de fundar una vida basada en la razón; para Husserl ese proyecto sólo es válido si es apodíctico, es

decir, dado en evidencia absoluta; ahora bien, estos conceptos necesarios de esta segunda etapa de la fenomenología sólo han de sacar su sentido de la primera etapa trascendental; tal vez Husserl fue capaz de exponer ese anhelo de la fenomenología, pero no parece que terminara de clarificar la práctica fenomenológica que debía poner en marcha esa etapa decisiva de la fenomenología, cuyo sentido último con tanta pasión expone en su última obra: **La crisis de las ciencias europeas.**

BIBLIOGRAFIA

1. **Indice de siglas.**—Las siglas utilizadas en esta obra, que permiten identificar aquellas obras husserlianas con una entidad ya reconocida en la literatura sobre Husserl, se remiten a los apartados 2 y 3 de esta bibliografía. Para su más fácil identificación las exponemos por orden alfabético.

A.V.	«Amsterdaner Vorträge», conferencias de Amsterdam, en Ha. IX.
C.M.	**Cartesianische Meditationen,** Ha. I.
E.B.A.	**Encyclopaedia Britanica Artikel,** publicado en Ha. IX.
EPh. I	**Erste Philosophie I,** Ha. VII.
EPh. II	**Erste Philosophie II,** Ha. VIII.
F.T.L.	**Formale und Transzendentale logik,** Ha. XVII.
Id. I	**Ideen I,** Ha. III.
Id. II	**Ideen II,** Ha. IV.
IPh.	**Idee der Phänomenologie,** Ha. II.
K.	**Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,** Ha. VI.
L. U.	**Logische Untersuchungen, Investigaciones lógicas,** I.L.
NW.	«Nachwort», Epílogo a **Ideen I,** Ha. V.
PhPs.	**Phänomenologische Psychologie,** Ha. IX.
P. A.	«Phänomenologie und Anthropologie».
P. P.	«Phänomenologie und Psychologie».
P. V.	«Pariser Vorträge». Conferencias dadas en París, previas a **Cartesianische Meditationen,** en Ha. I.
PhsW.	**Philosophie als strenge Wissenschaft.**

2. Obras citadas publicadas en la edición crítica Husserliana (Ha.). El año entre paréntesis es el año de origen de la obra, si no va indicado en el título. La edición de Ha. se hace por el Archivo Husserl de Lovaina en la editorial M. Nijhoff, La Haya.

Ha. I. **Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge,** editado por St. Strasser, 1950, 1963[2] (1929). Trad. cast. de M. A. Presas, **Meditaciones cartesianas,** Ediciones Paulinas, Madrid, 1979.

Ha. II. **Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen.** Editado por W. Biemel, 1950 (1907). Trad. cast. de M. García Baró, **La idea de la fenomenología,** F. C. E., Madrid, 1982.

Ha. III. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Erstes Buch: **Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie,** editado por W. Biemel, 1950 (1913). Trad. española de J. Gaos, **Ideas relativas a una filosofía pura y a una filosofía fenomenológica,** F. C. E., 1985[3]. Citamos como **Ideas.** Esta traducción incluye el «Epílogo» (NW), publicado en alemán en Ha. V.

Ha. IV. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Zweites Buch: **Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution,** editado por W. Biemel, 1952 (1914/15).

Ha. V. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.** Drittes Buch: **Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften,** editado por W. Biemel, 1952 (1914/15). Incluye como epílogo (Nachwort) el epílogo que Husserl escribió en 1930 para la traducción inglesa de **Ideen I.**

Ha. VI. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Einleitung in die Phänomenologische Philosopphie.** Editado por W. Biemel, 1954, 1962[2] (1935/36).

Ha. VII. **Erste Philosophie 1923/24.** Erster Teil, **Kritische Ideengeschichte,** editado por R. Boehm, 1956.

Ha. VIII. **Erste Philosophie 1923/24.** Zweiter Teil. **Theorie der phänomenologischen Reduktion,** editado por R. Boehm, 1959.

Ha. IX. **Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester, 1925,** editado por W. Biemel, 1956, 1968[2]; incluye el **Encyclopaedia Britannica Artikel** de 1927/28 y los **Amsterdaner Vorträge,** de 1928.

Ha. X. **Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstsein (1893-1917),** editado por R. Boehm, 1966.

Ha. XI. **Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926,** editado por M. Fleischer, 1966.

Ha. XIII. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I, 1905-1920,** editado por I. Kern, 1973; el número 6 es el texto de la **Grundproblemevorlesung 1910/11.**

Ha. XIV. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II, 1921-1928,** editado por I. Kern, 1973.

Ha. XV. **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, 1929-1935,** editado por I. Kern, 1973.

Ha. XVI. **Ding und Raum Vorlesungen 1907,** editado por U. Claesges, 1973.

Ha. XVII. **Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft,** ed. por P. Janssen, 1974 (1929).

3. Otras obras o textos no publicados en Ha.:

— «Edmund Husserl persönliche Aufzeichnungen», ed. por W. Biemel, en **Philosophy and Phenomenological Research,** XVI, 1956.

— **Fünfte logische Untersuchung,** ed. según el texto de la primera edición de 1901, por E. Ströker, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975.

— **Logische Untersuchungen,** tres tomos, 1922-1928, Halle, Niemeyer; trad. esp. de M. García Morente y J. Gaos, **Investigaciones lógicas,** Rev. de Occidente, Madrid, 1967[2]. Hay una tercera edición en Alianza Universidad.

— «Phänomenologie und Anthropologie», conferencia pronunciada en Berlín en 1931, editada en **Philosophy and Phenomenological Research II** (1941).

— «Phänomenologie und Psychologie», texto procedente de antes de 1917, editado en parte por H. L. van Breda, en **Tijdschrift voor Philosophie** (1941).

— **Philosophie als strenge Wissenschaft,** editado por W. Szilasi, Klosterman, Frankfurt, 1965. Inicialmente como artículo en **Logos** (1910/11). Traducción de Elsa Tabernig, **La filosofía como ciencia estricta,** Editorial Nova, Buenos Aires, 1981[4].

4. Manuscritos citados:

B I 5/V (1931), 30 págs., sin título; sus temas son: **Weltgeltung, Besinnung, Reduktion, Variation, Eidos, Welt.**

B I 5/VI (1933), 13 págs. **Weg zur phänomenologischen Reduktion.**

B I 5/VIII (1933), 23 págs. **Das wache Ich und die Welt.**

B I 5/IX (1930), 35 págs. **Transzendentale Reduktion. Phänomenologische Reduktion und Situation, Universale Situation.**

B I 5/X (1931), 28 págs. **Epoché und Reflexion.**

B I 5/XIII, (1931), 19 págs. **Zur phänomenologischen Reduktion. Epoché. Die Art der Enthaltung der phäomenologischen Epoché.**

B I 14/I (1926), 16 págs. **Paradoxa. Reine Psychologie und transzendentale phänomenologisch-psychologischen Reduktion.**

B I 14/IV (1930/31), 28 págs. **Die Paradoxie des menschlichen Ich, das in der Welt Subjek für die Welt ist. Die Paradoxie der psychologischen Epoché.**

B I 14/V (1930), 33 págs. **Die Paradoxie des menschlichen... Die Paradoxie der psychologischen Reduktion.**

B I 14/IX (1933), 11 págs. **Paradoxien der welthabenden Subjektivität. Paradoxie des Weltbewusstseins.**

B II 19 (1912), 146 págs. **Aus der Sommervorlesung,** 1912: **Phänomenologische Reduktion.**

5. Otra bibliografía citada o de especial relevancia para este trabajo:

AGUIRRE, A., **Genetische Phänomenologie und Reduktion, zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis,** M. Nijhoff, La Haya, 1970.

BECKER, O., «Die Philosophie Edmund Husserls», en **Kantstudien,** 35 (1930).

BIEMEL, W., «Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie», en **Zeitschrift für philosophische Forschung,** 13 (1959).

— «Husserls Enzyclopaedia Britannica Artikel und Heidegger Anmerkungen dazu», en **Tijdschrift voor Philosophie,** 12 (1950).

BRAND, G., **Welt, Ich und Zeit, Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls,** La Haya, 1955, 1969[2].

BROEKMAN, J. M., **Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl,** M. Nijhoff, 1963.

DRUE, H., **Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie,** W. de Gruyter, Berlín, 1963.

ELEY, L., **Transzendentale Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft. Zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften,** Rombach, 1972.

FARBER, M., «On the Meaning of Radical Reflektion», publicado en **Ed. Husserl 1859-1959,** M. Nijhoff, La Haya, 1959.

FINK, E.,«L'analyse intentionelle et le problème de la pensée speculative», en **Problèmes actueis de la Phěnoménologie,** editado por Van Breda, Desclees de Brouwer, Bruselas, 1952.

— «Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie», en **Zeitschrift für philosophische Forschung,** XI (1957).

— **Studien zur Phänomenologie, 1930-1939,** M. Nijhoff, La Haya, 1966. Especial mención merece el artículo de esta obra «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik» **(Kantstudien,** 38, 1933), que fue ratificado textualmente por Husserl.

KERN, I., **Husserl und Kant,** M. Nijhoff, La Haya, 1964.

LANDGREBE, L., **Der Weg der Phänomenologie,** Gütersloh, 1963, 1967[2]. Traducción castellana, **El camino de la fenomenología,** Suramericana, Buenos Aires, 1968.

— **Phänomenologie und Geschichte,** Gütersloh, 1968. Traducción castellana de M. A. Presas, **Fenomenología e historia,** Caracas, 1975.

— **Faktizität und Individuation,** F. Meiner, Hamburgo, 1982.

LEVINAS, E., «La ruine de la representation», en **Edmund Husserl 1859-1959.**

MERLEAU-PONTY, M., **Phenomenologie de la Perception,** Gallinard, París, 1945.

SEEBOHM, TH., **Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie,** Bouvier, Bonn, 1962.

SPIEGELBERG, H., **The Phenomenological Mouvement. A historical introduction,** M. Nijhoff, La Haya, 1960.

SZILASI, W., **Einführung in die Phänomenologie,** Tubingen, 1959. Hay traducción castellana, **Introducción a la fenomenología,** Amorrortu, Buenos Aires.

TRAN DUC THAO, «Les origines de la reduction phénoménologique chez Husserls», en **Deucalion,** 2, 1950.

— **Phénoménologie et materialisme dialectique,** Ed. Minh-tan, París, 1951. Traducción castellana en Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

VAN BREDA, H. L., **De transzendentaal phaenomenologische Reductie in Husserl laatse periode** (1920-1928), tesis doctoral, copia a máquina inédita, Lovaina, 1941.

— «La réduction phénoménologique», **Cahier de Royamont, III.**

WAELHENS, A. DE, «L'idee d'intentionalité», en **Husserl et la pensée moderne,** M. Nijhoff, La Haya, 1959.

— **Phénoménologie et verité,** P. U. F., París, 1953, 1965[2], Nauwelaerts, Lovaina.